قصور الاستشراق

منهج في نقد العلم الحداثي



د. وائل حلاق

ترجمة: عمرو عثمان



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

قصور الاستشراق

منهج في نقد العلم الحداثي

قصور الاستشراق

منهج في نقد العلم الحداثي

د. وائل حلاق

ترجمة

د. عمرو عثمان





الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥ـ١١٣ حمرا ـ بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ ـ لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت ـ مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١

القاهرة ـ مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥

الاسكندرية ـ مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف
هاتف: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء ـ مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧

تونس ـ مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٢٥١٢٦٨٤٨

اسطنبول ـ مكتبة
حي الفاتح، شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
هاتف: ٠٠٩٠٥٥٣٦٩٥٣٤٧٧

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

حلاق، وائل
قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي/ وائل حلاق؛ ترجمة عمرو عثمان.
٤٣٠ص.
ببليوغرافية: ص ٤٠٧ ـ ٤٣٠.
ISBN 978-614-431-181-3
١. الاستشراق ـ علم. أ. عثمان، عمرو (مترجم). ب. العنوان.
950

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٩

المحتويات

مقدمة المترجم

تظهر هذه الترجمة العربية لكتاب البروفيسور وائل حلاق الجديد **قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي** بعد بضعة أسابيع فقط من صدور طبعته الإنكليزية الأولى من مطبعة جامعة كولومبيا. أحسبُ أنه بعد ظهور ترجمات عربية للعديد من كتاباته في السنوات الأخيرة، أصبح حلاق في غنى عن التعريف للقارئ العربي المُطَّلع. ما أود التأكيد عليه مع ذلك هو كون هذا الكتاب نموذجاً آخر لتناول حلاق لأمور تفلتت مع الوقت من بؤرة التفكير الناقد، وهي نتيجة طبيعية لتحوّل بعض المفكرين إلى «أيقونات» مقدسة، وبعض الأفكار إلى مسلمات تُردد وكأنها بديهيات لا يجوز مجرد التساؤل عن أصولها أو عن تماسكها الداخلي. وسواء اتَّفق القارئ مع طرح حلاق في هذا الكتاب أو اختلف معه، أثق أنه سيجد في الكتاب ما يدفعه إلى التفكير في بعض جوانب القضية التي يتصدى لها على أقل تقدير. ونظراً لما لمسته من بعض القراء في تعليقاتهم على ترجمتي لكتاب سابق لحلاق أيضاً (أي كتاب **الدولة المستحيلة**) من افتراض أن ترجمة كتاب ما تعني دعم طرحه الأساسي أو ما فيه من أفكار، أؤكد في هذا على أنه على الرغم من اعتزازي الشديد بالبروفيسور وائل حلاق الإنسان والمفكر، إلا أن ما يهمني بوصفي مترجماً هو أن أقدم أعمالاً تثير الفكر (أو حتى تستفزه) وتتحدى المسلمات، اتَّفقتُ أنا معها أو اخْتلفت. وإذا كان هذا الكتاب يقوم على إعادة النظر في أسس قضية ما وتشعباتها المختلفة، يجب أن يخضع هو نفسه ـ ومن باب أولى ـ للقراءة الناقدة، مهما كانت قسوتها.

أترك للقارئ ـ إذاً ـ فرصة قراءة الكتاب دون أي توقعات مسبقة عن محتواه، وأُركّز هنا على بعض الأمور المتعلقة بالترجمة نفسها. فكما يقول د. محمد عناني في مقدمة ترجمته لكتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد ومن قبله

في كتابه **فن الترجمة**، فإن الترجمة حِرفة لا يتعلمها المرء إلا بالتجربة. والتجربة هي عملية مستمرة لا تنتهي. فعلى الرغم من خبرتي السابقة في ترجمة كتابات حلاق، إلا أنني أدركتُ بعد الشروع في ترجمة هذا الكتاب مدى صعوبة لغته، سواء من جهة جملها شديدة الطول والتركيب، أو من جهة المصطلحات والمفردات المركبة والمُستحدثة، والتي لا توجد لها ـ حسب علمي ـ ترجمات متفق عليها في اللغة العربية. كما أن كثيراً من الصفات والظروف والمترادفات التي يستخدمها المؤلف بوفرة لها معانٍ دقيقة في اللغة الإنكليزية لا يمكن لمقابلاتها العربية (إن وُجدت) أن تعبر عنها بدقة، لا سيما إذا أردنا استخدام مفردات معروفة لدى نسبة كبيرة من القرّاء. بناء عليه، اتفقتُ مع مؤلف الكتاب قبل البدء في هذه الترجمة على إعطاء الأولوية لسلاسة النص العربي على أي تقابل مُفترض بين هذا النص ونص الكتاب الأصلي. لا يعني هذا مُطلقاً وجود زيادات أو نواقص في النص العربي، بل يعني أن الترجمة العربية قد تخرج أحياناً عن المعاني المُحددة (أو الضيِّقة) لبعض المفردات الإنكليزية، أو كثيراً عن تركيب بعض الجمل في النص الأصلي، وذلك إعمالاً للتوجّه المذكور.

وللتغلب على مشكلة طول الجمل وتركيبها، حاولت ـ قدر الإمكان ـ تقسيم الجمل الطويلة والمركبة إلى جملتَين أو أكثر في الترجمة العربية. بيد أن القارئ قد يجد في هذه الترجمة بعض الجمل التي ما زالت في حاجة إلى القراءة مرتَين ـ وربما أكثر ـ لاستيعابها؛ وقد يرجع السبب في هذا إما إلى صعوبة تقسيم بعض الجمل التي تتشابك الأفكار فيها بصورة يصعب الفصل بينها، وإما إلى حرصي أحياناً على أن يستشعر القارئ «روح» النص الأصلي كما تتجلى في لغته المركبة. وللتغلب على مشكلة المصطلحات ـ لا سيما المُستحدثة منها ـ وضعتُ المفردات الإنكليزية بين قوسين بعد الترجمة العربية. أضطر هنا إلى افتراض إما معرفة القارئ للأصل الإنكليزي للكلمة وما يحمله من دلالات، وإما قدرته على البحث عن معناه ومضامينه المختلفة. والواقع أنه يجدر بقارئ كتاب كهذا أن يكون أحد هذين الصنفَين، إذ باتت اللغة الإنكليزية اليوم لغة المعرفة المعاصرة الأولى بكل تأكيد، ما يجعلها أساسية لأي قارئ يرنو إلى التوسّع والتعمّق، وإلى التحرر من قيود الترجمات وعيوبها الحتمية أحياناً، ناهيك عن أخطائها.

تظل مع هذا بعض الأمور المحددة التي تجب الإشارة إليها وقد نبدأ بكلمة محورية ومركزية في طرح الكتاب وتظهر في عنوانه الفرعي نفسه، أي كلمة modern؛ فهذه الكلمة قد تشير إلى مجرد بُعد زمني (وهنا تأتي بمعنى «الحديث» بصورة أساسية)، أو قد تأتي بوصفها صفة من الحداثة (modernity)، أي الحداثي. بيد أن الأمر ليس دائماً بهذه السهولة، إذ إن الحالات التي يمكن التمييز فيها بين هذين المعنيَين محدودة للغاية، لتظل القاعدة العامة هي عدم وضوح الفرق بينهما؛ فـ«الحداثي» هو «حديث» غالباً (وإن حاول البعض البحث عن أفكار «حداثية» في ثقافات وحضارات قبل حديثة)، والحديث أيضاً حداثي دائماً (إذا اعترفنا بوجود التنوع - وربما التناقضات - داخل الحداثة، وإن أصرَّ حلاق هنا على أن هذا التنوع لا يمس أسس الحداثة النظرية والمركزية). يعني كل هذا إمكانية استبدال القارئ «الحداثي» بـ«الحديث» في كثير من حالات ذكر هذه الكلمة الثانية في هذه الترجمة.

كما يُكثر مؤلف هذا الكتاب من استخدام الفعل to argue، والاسم منه (argument)، وهي مفردات مُعتادة في الكتابة الأكاديمية على أية حال. والواقع أن هذا الفعل يمثل صعوبة كبيرة في ترجمته؛ فالفعل «قال» (والذي تستخدمه كثير من الترجمات إلى اللغة العربية) لا يعكس «ظل» المعنى الموجود في الفعل المُترجم، وذلك على الرغم من صحته لغوياً. من جهتي، أترجم هذا الفعل أحياناً بـ«زعم» وأحياناً بـ«أكّد»؛ فعندما يقول حلاق - على سبيل المثال - "I argue"، أترجمها «أَزْعُمُ» أو «أُؤَكِّدُ»، حسب السياق الذي تظهر فيه الكلمة. أدركُ تمام الإدراك أن الفعل «زعم» يغلب فيه معنى الشك، وبكل تأكيد لا يشك من يستخدم مقابله في الإنكليزية فيما يقول؛ بيد أن هذا الفعل يحمل أيضاً معنى الصدق، ويشترك هنا مع الفعل «قال» في ذلك، وإن زاد عليه تقديم الدليل حسب استخدامي له؛ فـ«أزعم» تعني أن الكاتب يسعى إلى **البرهنة** على طرح ما يثق في صحته وصدقه. ويدل مجرد شعور الكاتب بحاجته إلى سوق البراهين على رأي ما على إدراكه شكّ آخرين فيه. ففي «أزعمُ» إذاً شك ويقين: يقين الكاتب في صدق ما يقول، في مقابل شك الآخرين فيه.

كما أستخدم الفعل «أكَّد» في ترجمة to argue بصورة تقريرية، بمعنى

نسبة رأي إلى شخص معين دون التصريح أو حتى التلميح بقبوله أو رفضه. فعندما يقول حلاق ـ مثلاً ـ "Edward Said argues that"، أترجمها أنا «يؤكد سعيد أنه»؛ أما إذا قال المؤلف "Someone claims that"، أترجمها «يَزْعُم فلان»، مستغلاً هنا معنى الشك في الفعل «زعم»، كما أوضحت سابقاً. آمل ألا يجد القارئ صعوبة في التفريق بين الظلال المختلفة للفعل «زعم» كما أستخدمه هنا. أما كلمة "argument"، فأترجمها «الطرح»، إذ إن المفردة الإنكليزية لا تعني فقط «البرهان» أو «الحجة» كما تذكر أغلب المعاجم، بل تعني أيضاً تلك القضية أو الرأي أو «الزعم» الذي يسعى الكاتب إلى البرهنة عليه. تظل الصعوبة هنا في عدم وجود جمع للكلمة، ما يضطرنا إلى استخدام «أطروحات» بوصفها مفردة لا تشترك مع «الطرح» في الجذر اللغوي فحسب، بل تشترك معه في المعنى أيضاً إلى درجة أحسب أنها تبرر استخدامهما بصورة متبادلة إذا اقتضت الحاجة.

وكمثال للاشتقاقات التي تمثل صعوبة خاصة كلمة discursivity، التي استخدمها فوكو في إحدى مقالاته ويشير إليها حلاق كثيراً. فالكلمة مشتقة من الصفة discursive التي تعورف على ترجمتها بـ«الخطابية» في اللغة العربية، على اعتبار ترجمة discourse بـ«الخطاب». وقياساً على استخدام المصدر الصناعي في «موضوعيّة» (objectivity)، على سبيل المثال، آثرتُ أن أترجم discursivity بـ«الخطابيّة»، وهي استخدام مُستحدث في اللغة العربية، تماماً كما أن الأصل الإنكليزي أو الفرنسي لها مستحدث أيضاً[1]. ينطبق الأمر نفسه على «التمركزية الإنسانية»، وهي الترجمة التي اخترتها ـ أو بالأحرى استحْدثْتها ـ لترجمة كلمة homocentric، التي تعني التمركز حول الإنسان.

والواقع أن قضية الخطابية تعود بنا إلى قضية سبقت الإشارة إليها، أي افتراض امتلاك قارئ هذا الكتاب إلى بعض المهارات اللغوية وبعض الثقافة العامة، لا سيما عن تلك الأفكار والنظريات التي أضحت أساسية في النقد الثقافي المعاصر، كأفكار ميشيل فوكو، على سبيل المثال. ففكرة الخطاب

---

(١) حول تأصيل مفهوم «الخطاب» في اللغة العربية، انظر: مختار الفجاري، «مفهوم الخطاب بين مرجعه الأصلي الغربي وتأصيله في اللغة العربية»، **مجلة جامعة طيبة**، السنة ٢، العدد ٣ (٢٠١٣)، ص٥٣١ ـ ٥٨٤.

مثلاً هامة للغاية، ويفترض المؤلف ـ بكل تأكيد ـ فهم قارئ الكتاب لها (على افتراض وجود «فهم» واحد لها، بطبيعة الحال). وهكذا، قد تكون بعض العبارات التي يستخدم فيها هذا المصطلح ومشتقاته ـ كـ«الخطابي»، في «التشكّل الخطابي» مثلاً ـ غير ذات معنى لقارئ لا يدرك المقصود بالخطاب.

كما يُكثر المؤلف من الإشارة ـ أحياناً بصورة عابرة ـ إلى أفكار فلاسفة غربيين، كإيمانويل كانط وفريدريش نيتشه ومارتن هَيْديغر وغيرهم. أحسب أنه يلزم قارئ هذا الكتاب، بل والقارئ المعاصر المهتم بالقضايا الفكرية بصفة عامة، أن يكون قادراً على الوصول سريعاً إلى مراجع تساعده على فهم بعض الأفكار بشكلٍ مُبسط وكافٍ في الوقت نفسه. وقد سهّلت شبكة الإنترنت كثيراً من هذا الأمر، لا سيما للقارئ الذي يتقن اللغة الإنكليزية تحديداً، وذلك للسبب المشار إليه سابقاً. من جهتي، قمتُ ـ بناء على اقتراح مؤلف الكتاب ـ بوضع ثبْت لبعض المصطلحات والمفاهيم الواردة في الكتاب ومَسْرد لأهم أعلامه. آمل أن يجد قارئ الترجمة العربية في النُبذ البسيطة في هذين المُلحقَين بعض الضوء.

وأخيراً، أشير إلى أمرين:

الأمر الأول، هو قيام البروفيسور حلاق بقراءة مسودة الترجمة العربية للكتاب بالكامل وإبداء عدد كبير من الملاحظات القيمة واستدراك أخطاء متنوعة فيها. وقد اقترح حلاق بنفسه عنوان الترجمة العربية للكتاب، وهي تعكس ـ في ذاتها ـ الفلسفة المرنة التي قامت عليها هذه الترجمة، والتي سبقت الإشارة إليها. كما أن العنوان ـ لا سيما جزؤه الرئيس ـ قد يمثّل بداية عملية التفكير الناقد في موضوع الكتاب ومحتواه كليهما بما يحْتمله من معانٍ متباينة. وقد أشرتُ إلى بعض الأمور في مواضع محدودة جداً في متن الكتاب، وأشرت إلى ذلك بوضوح باستخدام علامة النجمة (*) في الهوامش. يعني هذا أن كل شيء آخر هو للمؤلف نفسه، بما في ذلك الإشارة لتشديد النص في الترجمة (من خلال إمالة الخط في النص الإنكليزي وتغليظه في الترجمة العربية)، إذ إنها ترجع دائماً لحلاق (وذلك بهدف لفت نظر القارئ إلى دلالتها أو أهميتها بالنسبة إلى غرضه، كما هو معلوم)، وليست للمترجم أبداً.

أما **الأمر الثاني**، فهو قيام بعض الزملاء والأصدقاء بقراءة فصول من هذه الترجمة والتعليق عليها واقتراح تعديلات زادت من قيمتها بلا شك؛ أخص بالذكر هنا د. مروة فكري، ود. معتز الخطيب، ود. عصام عياد، ود. خليل العناني، ود. لينا سلايمة مع تأكيدي على مسؤوليتي عن أي أخطاء قد ينتبه لها القارئ. كما أتوجه بالشكر أيضاً إلى الأستاذ نواف القديمي مدير الشبكة العربية للأبحاث والنشر والأستاذ أحمد زايدة، إذ سهَّلت كفاءتُه في العمل كثيراً من الأمور التي قد يعاني منها المترجم في مراحل الترجمة المختلفة، وكذلك إلى مُحرِّر مخطوطة الترجمة العربية الأستاذ حكمة شافي ومُوثِّقتها الأستاذة سلام سعد. وأهدي أخيراً هذه الترجمة إلى ابني يوسف تحديداً، فقد كان أكثر من شعر بصعوبة العمل فيها وانشغالي به؛ وآمل أن يجد فيها بعض السلوى حين يدرك ما تطلَّبته من جهد.

د. عمرو عثمان

الدوحة، في ٢٥ آب/ أغسطس ٢٠١٨

مقدمة المؤلف للترجمة العربية

قد يكون السؤال الأول الذي يفكر فيه القارئ العربي لكتاب **قصور الاستشراق** هو: لماذا يجب عليّ أن أهتمَّ بهذا الكتاب؟ وما صلته بي؟ وقد يُطرح السؤال بشكل آخر: لماذا يجب عليَّ أن أقرأ هذا الكتاب؟ فالكتاب، في نهاية المطاف، يتناول الغرب واستشراقه وكولونياليته ومعرفته. فإذا لم أكن مهتماً ـ بوصفي قارئاً ـ بما يحدث في الغرب ومؤسساته الأكاديمية، فلا حاجة لي في قراءة الكتاب. فالمؤلف نفسه (حلاق) يقول إنه على خلاف كتاب **الدولة المستحيلة**، يتناول هذا الكتاب الفرد الغربي، أو الفرد العلماني الليبرالي تحديداً، وهو الفرد الذي فَقَد وُجهتَه في هذا العالم. بيد أنني أصر أنه على الرغم من صحة هذه الأمور، فإن ثمَّة **ضرورات** قوية تُلزم القارئ العربي بالاهتمام بقراءة هذا الكتاب. أقول «**ضرورات**» هنا لأن قراءة هذا الكتاب لا يجب أن تقوم على مجرد الرغبة في إشباع فضول فكري، بل يجب أن تكون مطلباً **حتمياً**. ولكن لماذا؟

تتعدد الأسباب التي يمكن أن نفكر فيها للإجابة على هذا السؤال. قد نقول إن قراءة هذا الكتاب ـ تماماً كما هو الحال مع كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد ـ مستحبٌّ، نظراً لاعتياد القارئ العربي على التفكير في الاستشراق بوصفه مجموعة من القضايا التي تُعبّر عن تصويرات سلبية للإسلام وللعرب يجب علينا فهمها ومناهضتها، لا سيما وقد ساهمت في السيطرة على العالميْن العربي والإسلامي وإخضاعهما للكولونيالية. بيد أنه حسب ما أزعم في هذا الكتاب بأكمله، فإن هذه القراءة للاستشراق لا تعدو كونها سياسية، وهو أحد الأسباب التي تجعلني أجد مشروع سعيد قاصرا وغير مُرضٍ. فالاستشراق ليس **مجرد** مشروع سياسي كما اعتقد سعيد.

فالنظر إلى الاستشراق بوصفه مشروعاً سياسياً يشبه النظر إلى قمة جبل الجليد فوق سطح الماء في البحر، أي رؤية ذلك الجزء الصغير من الجبل والذي يخفي بُعداً بُنيوياً أهم وأعمق. وهكذا، لا يقصُر هذا الكتاب تحليل الاستشراق على اعتباره ظاهرة سياسية، تماماً كما استبعد كتاب **الدولة المستحيلة** النظرَ إلى الدولة الحديثة بوصفها مجرد بُنية سياسية أو كيان سياسي. يصر هذا الكتاب على الغوص في أعماق المعرفة الحديثة وأصولها من أجل دراسة المعرفة المهيمنة التي أنتجتها أوروبا منذ القرن السابع عشر تحت اسم عصر التنوير، والتي ما لبثت أوروبا أن فرضتها على سائر العالم. بعبارة أخرى، يوجد فرض عيْن على القارئ العربي للتفكير والتفكّر بصورة أكثر عمقاً، سواء عرّفنا هذا الفرض من وجهة نظر شرعية أو «علمانية». ما أساس هذا الفرض الشاقّ؟ بعبارة أخرى: ما حُجيّة هذا الزعم؟

إن كتاب **قصور الاستشراق** هو دراسة في أصول المعرفة الحديثة ونَسبِها، ما يعني أنه يغوص في أعماق ما نفهمه وندركه ونشعر به بوصفنا أفراداً حداثيين يعيشون في العالم الإسلامي أو غير الإسلامي. إن فهم هذه الأصول يعني فهم الطريقة التي أصبحنا ننظر فيها إلى العالم بالطريقة التي ننظر بها إليه **الآن. إنها تعني أن يفهم كل فرد منا هويته، أي من هو**. فأغلب سكان العالم اليوم، لا سيّما سكان المدن، هم حداثيون حتى النخاع، في الوقت الذي لم يكونوا فيه كذلك قبل قرن أو قرنيْن مضيا من الزمان. ندين لأنفسنا إذاً في فهم ما حدث لنا وماهية التغيرات التي طرأت علينا، وما فقدناه وما جنيْناه، وما كنا وكيف **أصبحنا**.

فلنفرض أن شخصاً أتاني وسألني عما إذا كنت أود أن يبني لي بيتاً مختلفاً تماماً عن البيت الذي أعيش فيه الآن. ولنفرض أنه أخبرني أنه سيعلمُني طرائق جديدة في العيش والتعلم والفهم والأكل واللبس والتصرف، بل ربما والتفكير والشعور؛ هل يجوز لي أن أقبل هذا العرض من دون التفكير أولاً في الطريقة التي ستؤثر بها كل تلك الأمور عليَّ وعلى من هم حولي؟ وكيف سأتغير أنا وسيتغير الآخرون المهمون بالنسبة لي؟ ما الذي سأجنيه أو أخسره إذا وافقت؟ هل يستحق ذلك الأمر عناء القيام به؟ بيد أن هذا الافتراض ليس تمثيلاً دقيقاً لما حدث لنا **بالفعل**، سواء كنا عرباً أو مسلمين أو آسيويين أو أفارقة. فواقع الأمر هو أننا لم تتم استشارتنا، ولم

يسألنا أحدٌ عمَّا إذا كنا راغبين في ذلك التحول الكلي. فواقع الأمر هو أن كل ذلك قد فُرض علينا فرضاً من خلال الكولونيالية، لا سيَّما في القرن التاسع عشر، وأننا الآن قد نسينا ذلك الفرض الذي تمَّ في الماضي. لقد تم تطبيع ذلك الفرض، وبِتنا لا نفكر فيه بوصفه فرضاً بعد أن صِرنا حداثيين. بيد أن المأساة لا تقتصر فقط على هذا الفرض، وذلك على الرغم من قسوة التجربة والآلام التي ارتبطت بها. فمأساة واقعنا الحالي الحقيقية تتمثل في قبولنا لكل هذا على أنه أمر مفروغ منه من دون أن نعي ما طرأ علينا فعلاً ومن هو ذلك الغريب الكولونيالي المتطفل، وما طبيعته. لم نعد نفهم طبيعة الكولونيالية الحقة، **بل لم نعد نفهم هويتنا كأفراد شكلتهم الكولونيالية**، وهذه هي المأساة الحقيقية.

إن هذا الكتاب ـ **قصور الاستشراق** ـ هو الفضيحة التي تُعرّينا وتُعرّي من فرض الكولونيالية علينا، إذ إنه يُعيد تعريفنا وتعريفه هو. فإذا كنا أفراداً حداثيين ـ ونحن كذلك بالفعل ـ فمن نحن؟ من أين حصلنا على هذه الهوية كأفراد حداثيين؟ ما معنى أن نكون حداثيين؟ كيف يؤثر علينا كوننا حداثيين وعلى العالم الذي نسكنه؟ ما هي المسؤوليات التي فقدناها ونسيناها في الوقت الذي كنا نتحول فيه إلى أفراد حداثيين؟ ما الذي ندين به لأنفسنا؟ وما الذي ندين به للعالم؟ وما الذي ندين به للمخلوقات التي تشاركنا هذا العالم؟ وما الذي ندين به لأبنائنا وبناتنا؟ وما الأذى الذي سببناه لكل من سبق؟ ولماذا نسعى للدمار؟ ولماذا تتزايد مشاكلنا الصحية والاجتماعية والمالية والبيئية بصورة مضطردة في الوقت الذي أضحت فيه علومنا وتكنولوجيتنا أكثر تقدماً وتفوقاً من أي شيء سبقهما في التاريخ الإنساني؟ لماذا يسبب كل هذا «التقدم» دماراً وخراباً أكبر لكل شيء تقريباً في العالم؟ كيف وصلنا إلى هذا الوضع؟ وأين نذهب من هنا؟ وكيف نحل هذه المشكلات التي صنعناها، نحن الحداثيون؟

يسعى كتاب **قصور الاستشراق** إلى الإجابة عن كل هذه الأسئلة وأكثر منها. إن هذا الكتاب يركز على الغرب بحق، بيد أنه يتناول أيضاً الرجل الحداثي والمرأة الحداثية والطفل الحداثي والعالم المادي الحداثي، وعن سلامتنا العقلية والبدنية، وعن مجتمعنا وجماعتنا البشرية، وعن أسرنا وأبنائنا، وعن نمورنا وأفيالنا، وجبالنا وأشجارنا وأنهارنا. إن العيش في

العالم اليوم ليس تجربة بريئة على الإطلاق. فلا يوجد بالغ في عالم اليوم بريء؛ فكل شخص مسؤول، ما يحتم على أي شخص ذي عقل ـ سواء كان متديناً أو غير ذلك ـ أن يواجه هذه القضايا والمآسي. يجب على كل شخص أن يواجه نفسه أو نفسها.

لقد قُصد بهذا الكتاب مجموعة مختلفة من الجمهور، مثل الغربيين، بالطبع، ولكن أيضاً كل قارئ في العالم، وكل إنسان مفكر، سواء كان أوروبياً أو آسيوياً أو أفريقياً أو أمريكياً جنوبياً. فلو أن الغرب يفخر بأشكال عقلانيته بوصفها شاملة وحاكمة، فإن الآخرين ـ بما في ذلك المسلمون ـ يخضعون لواجب التفكّر والاعتبار نفسه. فمن يمكنه الشك في مغزى: «فاعتبروا يا أولي الأبصار»؟.

إن هذا الكتاب يُقصد به كل رجل وامرأة يمتلكان العلم للاهتمام بطبيعة المعرفة اليوم. من أين تأتي هذه المعرفة؟ ما الضرر أو النفع الذي تسببه لنا؟ كيف تُقودنا هذه المعرفة إلى الحياة الصالحة القائمة على العدل والقسط أو تُبعدنا عنها؟ كما يُقصد بهذا الكتاب بكل تأكيد المفكرون والمثقفون في المراحل العمرية المختلفة. بيد أنني الآن، في اللحظة التي أكتب فيها هذه السطور، أفكر في الجيل الصغير بصورة أساسية، في هؤلاء الذين نأمل أن يعيشوا في المستقبل في وضع أفضل من ذلك الوضع التي عشتُ فيه وعاش فيه جيلي. فهؤلاء هم ورثة هذا العالم الذي سنتركه لهم بعد أن يغيّبُنا الموت. ولهؤلاء، لشباب المسلمين والعرب الصاعد، أهدي هذا الكتاب.

* * *

ثمة أمر آخر واجب الذكر هنا بمناسبة نشر الترجمة العربية لهذا الكتاب الذي يمثّل تكملة لكتاب **الدولة المستحيلة**، كما أذكر في مقدمة هذا الكتاب. وكما أكدت في العديد من اللقاءات والتعليقات في وقت سابق، فإن كتاب **الدولة المستحيلة** قد تعرض لسوء فهم وسوء تفسير على درجة كبيرة من الخطورة. فعلى الرغم من أن كثير من الباحثين والمفكرين الأعلام فهموا الكتاب فهماً صحيحاً وبالطريقة التي قصدتُها أنا، إلا أن الفهم العام للجمهور كان قاصراً وبالتالي مخيباً للآمال. لقد هاجم كثير من الإسلاميين الكتاب لأنهم ظنوا أنني أزعم أنه لا يمكن أن يكون لهم نظام حكم خاص.

كما انتقده كثير من الليبراليين والعلمانيين لأنهم اعتقدوا أنني أدعو إلى «العودة إلى التاريخ الوسيط»، أي إلى «عصور الظلام». لقد أخطأ الطرفان خطأً كبيراً، إذ شوَّشت على ردود أفعالهم طموحاتهم السياسية وقصر نظرهم الأيديولوجي. إن هؤلاء لا ينظرون إلى القضية كما يجدر بالمفكرين ذوي الأصالة حقاً أن يفعلوا، بل ينظرون إليها بوصفهم مُتحمِّسين سياسيين. فكتاب **الدولة المستحيلة** هو دراسة أخلاقية معرفية، تماماً كهذا الكتاب. لقد فُهم من كتاب **الدولة المستحيلة** أن حلاق يزعم أنه «لا أمل للمسلمين في اللحاق بالعالم الحديث»، حسب زعم مُعلق متسرِّع وإن كان معبراً عن ذلك النقد الخاطئ. لا يُعد هذا النقد معقولاً إذا فهم المرء أنني لم أشكك قط في حقيقة كون المسلمين حداثيين، مثلهم مثل أي جماعة أخرى في هذا العالم. فالمسلمون يعيشون في الحداثة ويعيشون الحداثة ويجسدون الحداثة، ولا يعتقد غير ذلك سوى شخص لا يفهم الواقع، بل ويتسرع ـ بلا مسؤولية ـ في إصدار الأحكام من دون القدر الأدنى المطلوب من الأمانة العلمية. إن طرحي هو أنه حريٌّ بالمسلمين ـ بوصفهم أفراداً حداثيين مكتملي التكوين ـ أن يُعيدوا التفكير في الدولة الحديثة وأن يتعاونوا مع غير المسلمين حول العالم في إعادة صياغة حلول أخرى. وفي مشروع إعادة التفكير هذا، يلزم أن نفكر بجدية في رأس المال الأخلاقي الذي طوَّره الإسلام وحضارته على مر القرون.

يُعد الكتابان إذاً ـ **الدولة المستحيلة** و**قصور الاستشراق** ـ دعوة لإعادة التفكير والنقد ومحاولة إيجاد حلول لحياة أفضل من خلال الانفتاح الواعي على كل الاحتمالات والمجالات المعرفية. إن الدفاع عن الدولة الحديثة وعن أشكال المعرفة الحديثة (وهي موضوعات النقد في هذيْن الكتابين) ليس إلا دفاع عن الفظاعات التي ارتكبناها ضد أنفسنا وضد العالم نفسه الذي نعيش فيه. ومن يستطيع أن يُنكر أنه في القرن الأخير فقط أضحيْنا ـ ولأول مرة في التاريخ ـ نمارس الإبادة الجماعية ونضطهد البشر الآخرين بصورة ممنهجة وندمر بيئتنا الطبيعية التي هي أقدس أمانة مُنحنا إياها منذ أن وعى الإنسان ذاته؟

إن دعاة العلمانية والليبرالية تناسَوا بشكل مؤسف الروابط بين الرأسمالية والأنماط السياسية (بما في ذلك ما يُطلق عليه الديمقراطية والحرية السياسية

الحديثة) وتدمير البيئة الطبيعية. وقد نضيف إلى ذلك الروابط بين هذه الأشكال وانهيار البنى المجتمعية والأسرية وما نتج عن ذلك من أمراض عقلية واجتماعية. وللأسف، ظل الليبراليون والعلمانيون حتى الآن يعانون من سذاجة في التفكير. ولم يقم الإسلاميون ـ بصفة عامة ـ بعمل أفضل بكثير، إذ لا يَفهم كثير منهم كيف أحدثت الدولة الحديثة ـ بهيمنتها البيروقراطية والمادية ـ دماراً كبيراً في العالم الحديث. لقد فهموا بعض أجزاء هذه الصورة، ولكن غابت عنهم روابط معرفية أخرى **ما زالوا في حاجة إلى إدراكها**. آمل أن يقوم الإسلاميون ـ مع العلمانيين والليبراليين ـ بقراءة **قصور الاستشراق** بعقل متفتح ومحاولة البعد عن تسييس كل ما في العالم. أزعم أن السياسة ـ التي هي دائماً أيديولوجية ـ هي سمّ العقل؛ لذلك، أدعو كل هؤلاء لإعادة النظر في مواقفهم أولاً وقبل الهجوم على المواقف الأخرى، أو ـ على أقل تقدير ـ الاعتراف بإمكانية أن يكون لدى نقادهم شيئاً قيّماً يمكن أن يقدموه لهم، شيئاً يستحق ولو مجرد الاستماع إليه. يجدر بهؤلاء جميعاً إعادة التفكير في التفكير، بنفس قدر حاجة أقرانهم الغربيين (بما في ذلك أغلب الباحثين والمفكرين في المؤسسات الأكاديمية الغربية) إلى القيام بالشيء نفسه. وكما هو حال كتاب **الدولة المستحيلة**، فإن كتاب **قصور الاستشراق** ليس عن السياسة والأنماط السياسية في نهاية المطاف، بل عن التفكير في أنفسنا كَبَشَر: من نحن ومن ينبغي علينا أن نكون؟ إن هذيْن الكتابيْن إذاً هما عن المعرفة والأخلاق، وعن طبيعتنا الآن باعتبارنا مفهوماً إنسانياً. إن الرضا بما نحن عليه **الآن** يعني الركون إلى هوية إشكالية، والركون إلى أمراض الحداثة وعلّاتها. كما أن عدم القدرة على رؤية هذه الأمور يعني إصابتنا بالعمى المعرفي. يُصر هذا الكتاب ـ **قصور الاستشراق** ـ على أنه يلزمنا أن نتجنب هذا المصير بأي ثمن.

* * *

وأخيراً، أود أن أعبّر عن عميق امتناني لمترجم هذا الكتاب، الدكتور عمرو عثمان، لإخلاصه وتفانيه الذي لا يكل في أثناء ترجمته لهذا الكتاب. أعتبر نفسي ذا حظ أن تخدم مهاراته المتميزة عملي هذا. كما أود أن أشكر كثيراً الدكتور أحمد زايدة على كل الدعم غير المشروط الذي قدَّمه لي وللدكتور عثمان في أثناء عملية ترجمة هذا الكتاب الشاقة والمُعقدة. وإذا

كانت لهذه الترجمة أية ميزة، فإن الفضل في ذلك يرجع إلى الدكتور عثمان. وإذا ظهرت هذه الترجمة في وقتها المُحدد وفي شكل مُتقن في جودته، فإن الفضل في ذلك يرجع إلى الدكتور زايدة وفريق العمل في الشبكة العربية للأبحاث والنشر. أمتنُّ بصفة خاصة لدعم الأستاذة لمى زين التقني والإداري، ولقدرات مدير الشبكة العربية، أ. نواف القديمي، الباعثة على الإعجاب.

وائل حلاق

نيويورك، في ٣٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٨

تمهيد وشكر

اختمرت أطروحات هذا الكتاب على مدار أكثر من عقد من الزمان، ومنذ عام ٢٠٠٩ خاصة، عندما أصبحت مادة ثابتة في المقررات التي أُدَرّسها بجامعة كولومبيا، أدركتُ خلال تلك التدريبات الفكرية أنه لا يوجد ولو جانب واحد هام من الحداثة لم تمسه ـ بدرجة أو بأخرى ـ القضايا التي تثيرها قضية الاستشراق. هذا الكتاب، إذاً، هو عن الحداثة بقدر ما هو عن الاستشراق، تماماً كما كانت اهتمامات كتابي **الدولة المستحيلة**، تتناول هذه الحداثة بقدر تناولها للدولة نفسها. وقد أدركتُ بصفة خاصة ـ كما أوضح في هذا الكتاب ـ أن الاستشراق يَكْني عن سلسلة من التساؤلات النظرية والموضوعية التي ترتبط بتكوين «الذات» الحديثة بقدر ارتباط هذه التساؤلات بـ«آخر» مُفْتَرَض، تاريخياً كان ذلك «الآخر» أو على خلاف ذلك. وعلى الرغم من أنني لا أكترث بصفة عامة بتمظهرات تعريف أوروبا لنفسها مقابل شرقٍ ما، يظل تكوين الذات الحديثة ـ والتي تتجاوز مصادرُها بكل تأكيد الشرقَ ـ اهتماماً أساسياً لي. وفي كل أشكال الاستعمار والإبادة الجماعية، يظهر الاستشراق كعَرَض، وليس باعتباره السبب أو المتهم الرئيس للانظام نفسي ـ معرفي يستشري في أشكال المعرفة الحديثة حتى النخاع. أدركتُ أنه في نفس عمليّة تأسيس الاستشراق كوحدة تحليلية يخضع الاستشراق إلى عملية تقزيم وتضخيم في الوقت ذاته.

يُعقّدُ الحط النسبي من الاستشراق مهمتَنا التحليلية عوضاً عن تسهيلها. وعلى الرغم من أن حقل الخطاب هذا (الاستشراق) يشير إلى لانظام نفسي ـ معرفي ـ وهو ما يسمح بالتعامل معه كأي حقل معرفة آخر ـ فإنه يظل أظهر المعابر التي تمر من خلالها المعرفة عن «الآخر». تفرض علينا هذه الحقيقة

الهامة وضعاً يحتم النظر إلى الاستشراق باعتباره شريكاً في الاضطهاد والعنف، وجسراً ضرورياً لإدراك مختلِفٍ للآخر فور تحرره من ظرفه الحالي. لا يستطيع الطرح القائل إنه لا بد لفروع الأكاديميا التي تخدم أشكال الرأسمالية والكولونيالية والقوة المهيمنة أن تزول في النهاية أن يشمل الاستشراق بلا تقييد، ولا ينبغي له ذلك.

يتطلب الشد والجذب بين رفض الاستشراق والإبقاء عليه مجموعة من العمليات والمصادر التحليلية التي يلزم أن تتعاطى مع معطيات معينة. تعد أعمال إدوارد سعيد الهامة ـ لا سيما كتاب **الاستشراق** الاستثنائي ـ أساسية لهذه المعطيات. وعلى الرغم من أن كتابي ـ في نهاية الأمر ـ لا يستهدف كتاب سعيد في حد ذاته، وعلى الرغم من نقدي المتواصل والقوي (والذي آمل أن يكون عادلاً أيضاً) الذي أوجهه له، فإنني أسجل امتناني له ولسيرته الباقية. أفعلُ ذلك وأنا أدركُ تمام الإدراك تأثيرَه على تكويني الباكر. أشكُّ في إمكانية تحقق هذا الكتاب لولا إسهامات سعيد، تماماً كما دار كتابُه المُحْتفى به وجعل حقلاً كاملاً من المعرفة قابلاً للتحقق. لقد قدّم سعيد نموذجاً لشجاعة فكرية منقطعة النظير لازمتني منذ عام ١٩٧٩ حين اطّلعت على عمله.

لقد استدنتُ كثيراً من أشخاص متعددين ساهمت اقتراحاتُهم في صقل أطروحات هذا الكتاب. قرأ جيل أنيدغار وسوديبتا كافيراج ـ وكلاهما من جامعة كولومبيا ـ الكتابَ بعناية كبيرة، وقدما نقداً مفصلاً له. لقد كانت صحبتهما مصدراً للإثراء بأكثر من طريقة، وبصورة تتجاوز حدود هذا المشروع. أخضعتْ هوميرا اقتدار ـ من كينغز كولدغ في لندن ـ الكتابَ لنقد بناء شامل استفدتُ منه كثيراً. ولا يقل عمر فرحات ـ من كلية الحقوق بجامعة ماكجل ـ سخاء في الاهتمام الذي أولاه نسخةً مبكرة من الكتاب. لقد كانت تحذيراته ـ ضمن أمور أخرى ـ من احتمال إساءة فهم بعض أطروحات الكتاب قيمة للغاية، وأرجو أن تحُدَّ من ردود الفعل المتعجلة في حكمها كالتي استهدفت كتاب **الدولة المستحيلة**. وقرأ داريوش كاشافرزي ـ طهراني ـ أحد أنبغ طلاب جامعة كولومبيا ـ نسختيْن متتابعتيْن من مخطوطة الكتاب، وقدّم في كل مرة ملاحظات ثاقبة، ودفعني للتمعن في أسئلة معرفية نشأت في أدب أمريكا اللاتينية ما بعد الكولونيالي. وقرأ عبد (العزيز) عوّاد

المخطوطة من منظور فقيه وقدّم مجموعة من الملاحظات القيمة، ولا يمكن تقدير قيمة مساعداته العلمية السخية ودعمه المعنوي على مر السنين. كما استفدتُ ـ على مدار السنة أو السنتين اللتين سبقتا تصنيف هذا الكتاب ـ من مناقشات مع صهيب خان، الذي كان محاوراً نموذجياً ومثيراً للتحدي. وختاماً، تمَّ عرضُ أجزاء من الفصل الأخير في محاضرة في كلية الحقوق بجامعة ييل في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥. دفعني أون فيس، وفرانك غريفل، وبول كان، وغيرهارد بوفرنغ، وأنتوني كرونمان، ودانيال ماركوفيتس، وآخرون للخوض في مناقشات عميقة ومثمرة، أثناء المحاضرة وبعدها. أسجل اعترافي بفضل كل الزملاء المذكورين أعلاه، ولروبرت دمكة بكفاءته التحريرية، ولمحكّمي دار النشر السريين وذوي النظر الثاقب. لا أحتاج إلى التصريح بأن أي خطأ أو ضعف لا يزال في هذا الكتاب هو مسؤوليتي وحدي.

ثمّة كلمة تتعلق بالأصل الفكري لهذا الكتاب؛ فعلى خلاف كثير ممن تصدى لإشكالية الاستشراق وأشكال المعرفة الأخرى، فإنني أتناول هذا المشروع من داخل حقل الاستشراق، إذ كتبتُ فيه وكتبتُ عنه على مدار ما يربو على الأربعة عقود. ويبدو لي ـ من خلال حسّ قوي بعض الشيء ـ أن أغلب القضايا التي بحثتُ فيها خلال تلك الفترة ـ سواء كانت في مجال الشريعة أو التاريخ أو الفلسفة ـ كانت سلسلة من الاشتباكات المَحيكة معاً حول خيط واحد، وذلك على الرغم من المصادر المختلفة والقضايا العلميّة المتنوعة التي قمت بدراستها. وبينما يبعُد هذا الكتاب عن كونه ذروة أعمالي، فإنه يظل لبنة أخرى في هذا المشروع، ما يعني أنه يستكملُ أغلب ما أنتجْته على مدار العقدين الماضيين. ما أناقشه في هذا الكتاب إذاً ينبعُ من تأملات سابقة ويفترض هذه التأملات، وهو ما يحتّم عليّ ضرورة استدعائها بإيجاز شديد، ولو بمجرد التلميح لها ببعض الإشارة لمصادرها. وثمة عملان وثيقا الصلة بهذا الكتاب وممهدان له، وأنصحُ القارئَ الذي يرغب في القراءة الأمثل لهذا الكتاب بالبدء بهما قبل الانخراط فيه؛ أول هذه الكتب هو **الشريعة: النظرية، التطبيق، التحولات** الذي يقدم خلفية شاملة؛ وثانيها **الدولة المستحيلة**. أعتبرُ ـ بكل تأكيد ـ هذا الكتاب امتداداً لكتاب **الدولة المستحيلة**، إذ يكمّلان معاً جزءاً خاصّاً من مشروعي الأكبر،

وإن لم يكن هذا الاكتمال تامّاً؛ فبينما هدف كتاب **الدولة المستحيلة** إلى سبر الذات الإسلامية ومكانها في الحداثة وخروجها منها، يتناول هذا المشروع **مكانَ** الذات الغربية في المشروع الحداثي وكذلك مخارجَ محتملة من هذا الظرف الحداثي. بيد أن الخلط بين الذاتين أو الادعاء بأن إحداهما تعتمد بالكلية على الأخرى يرقى ـ في منطق هذا الكتاب ـ إلى نفي خصوصيات الثقافات وتفردها، وبالتالي استقلالها الذاتي. سوف أصر على أنه بينما يوفر الآخر ـ الذي خضع للكولونيالية وتراثه وعاداته التاريخية ـ مستودعاً تثقيفياً ثرياً لسبغ الأخلاقيّة على ذات الكولونيالي (وقد كان هذا اهتماماً جزئياً لكتاب **الدولة المستحيلة**)، يلزم التحدي الأهم الذي تواجهه الحداثة الغربية أن يُواجَه داخل الذات الغربية التي يكمن واجبها الأول ـ في سبيل تحرير الذات ـ في التخلص من فكرة السيادة على كل ما هو موجود في هذا الكون. إذاً يكمّل الكتابان بعضَهما ويشتركان في جدليّة تعززهما بشكل مُتبادَل.

وأخيراً، ثمّة نصيحة متعلقة بآلية قراءة هذا الكتاب، إذ تتزايد مناقشاته وأطروحاته توسعاً وعمقاً خلال صفحاته. تعدُّ «نظرية المؤلف» مثالاً على ذلك، إذ يمتد شرحها الوافي ليشمل المقدمة والفصول الثلاثة الأُوَل. وينطبقُ الشيء نفسه على مفهوم «السيادة»، إذ يُكرَّس الكتاب بأكمله لبيان مضامينه وأبعاده المختلفة. لا توجد معالجة كاملة لأي مفهوم محوري يمكن أن تُفهم في ثنايا فصل أو جزء واحد من الكتاب. بناء على هذا، أحثُّ القارئ أن يرجئ الحكم على قيمة كل طرح أو مفهوم إلى ما بعد الانتهاء من التمعُّن في الكتاب بأكمله.

مقدمة

(١)

يدرك أي متابع للحوارات حول الاستشراق وجود غموض شديد في المصطلح الذي يشير إلى هذا المبحث المعرفي[١]، وتلعب قضية التصنيف دوراً أساسياً في هذا الغموض. فهل الاستشراق مبحثٌ علمي أكاديمي، أم أنه بناءٌ أيديولوجي ومن ثم لا يجب أن يختلف تناوله عن أي خطاب آخر

(١) يظهر هذا الارتباك بوضوح في هجوم المؤرخ برنارد لويس ـ أحد أهم مستشرقي القرن العشرين ـ على كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد وعلى نقّاد حقل الاستشراق بصفة عامة. يقول لويس إن «لفظة «الاستشراق» لم تكن («في الماضي») بقدر غموضها وغياب دقتها الآن»، وإنها «ساقطة الآن في وحلٍ لا أمل في إنقاذها منه. . . وقد طرحها عنه بالفعل من كانوا يحملونها في الماضي. وقد أخذ هذا الطرح شكلاً رسمياً في مجلس المستشرقين الدولي التاسع عشر (Twenty-ninth International Congress of Orientalists) الذي انعقد في باريس في صيف عام ١٩٧٣». فبعد مداولات طويلة في المؤتمر حول لفظة «الاستشراق» ومعناها لدى المشاركين، «كانت المؤسسة من القوة بحيث منعت حل المجلس الذي يحمل هذه التسمية»، «بيد أن تيار إلغاء اللفظة كان ناجحاً على الرغم من ذلك». استمر لويس ـ مع ذلك ـ في استخدام الكلمة في الجملة الأخيرة من هذا الهجاء، بل في النص كله في واقع الأمر (والمثير في الأمر هو تأكيده على أن «أقوى وأعمق نقد للدراسات الاستشراقية جاء دائماً ـ وسيستمر كذلك ـ من زملاء المستشرقين من الباحثين، لا سيما العاملين في نفس الحقل». انظر:

"The Question of Orientalism," in: Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 99-118, at 101, 103 and 118.

انظر أيضاً:

Ivan Kalmar, *Early Orientalism: Imagined Islam and the Notion of Sublime Power* (London: Routledge, 2012), pp. 18-21.

سأبرهن في الوقت المناسب على أنه بعزل الاستشراق ليصبح موضوعاً لتحليلٍ خاص به تسبب كتاب سعيد في خلق فرع خطابي حديث حجب بُنى أعمق مما يمكن تسميته «الاستشراق غير الاستشراقي». [وقد رحل برنارد لويس عن الدنيا ـ عن عمر ١٠٢ عام ـ في شهر أيار/مايو ٢٠١٨ أثناء ترجمة هذا الكتاب وقبل ظهور نسخته الإنكليزية الأصلية (المترجم)].

مُثْقل بالتحيزات؟ إن الافتراض الذي يوجّه هذا السؤال ويوجّه قضية التصنيف نفسها هو أن الخطاب العلمي ليس أيديولوجياً ولا ينبغي له أن يكون كذلك؛ فالأيديولوجية - في واقع الأمر - تقع على النقيض من البحث الموضوعي النزيه.

دفع الغموض المشار إليه كاتباً إلى «اتّباع حيلة بسيطة» لتجنب مصطلح الاستشراق المُلغَّم، فقد قرر التمييز بين نوعين من الاستشراق: استشراق موضوعي «خالٍ من الازدراء» [orientalism، بحرف o صغير] يشير إلى «البحث الفكري الغربي المُتواصل الذي يتناول أفكار الشرق وممارساته وقيَمه، لا سيَّما في المجال الديني»؛ والثاني [Orientalism، بحرف O كبير[*]] يشير إلى ««البناء المعرفي» و«المؤسسة الشركاتية» القائمين على دوافع أيديولوجية»، أي ذلك الاستشراق الذي وجّه له أنور عبد الملك وعبد اللطيف الطيباوي وإدوارد سعيد سهام النقد[٢]. وانطلاقاً من افتراض وجود استشراق موضوعي وآخر مُتحيّز، سعى ذلك الكاتب إلى البرهنة على وجود الاستشراق الأول (الموضوعي) من خلال الإشارة إلى وجود بعض «المستشرقين» (وأغلبهم متخصصون في شؤون الهند) الذين ثمَّنوا روحانية الشرق وأدانوا الكولونيالية بصفة عامة. وبناء على هذا، حُكِم على طرح سعيد بـ«المُبالغة»[٣]، وهي المبالغة التي تجد جذورها في أفكار ميشيل فوكو الذي نفى الفاعلية (agency) الفردية في تكوين خطابات القوة. وقد تابع سعيدٌ فوكو في فكرته هذه، حسب هذا الرأي. وبغض النظر عن عدم فهم المؤلف المذكور - بل وسعيد نفسه - لفوكو، فإننا لا نجد أي إسهام هنا في سبيل جعل هذا الوصف المُشَوَّش والمُرْبِك لـ«الاستشراق» قابلاً للفهم على المستويين التحليلي والنظري. فعلى إثر نجاحنا في طرح أو نزع **الاستشراق**

(*) وللتفريق بين Orientalism وorientalism ستغلَّظ الأولى فتكتب **الاستشراق** وتظل الأخرى على حالها (المترجم).

(٢) Harry Oldmeadow, *Journeys East: Twentieth-Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions* (Bloomington, IN: World Wisdom, 2004), p. 7.

انظر أيضاً:

Anouar Abdel-Malek, "Orientalism in Crisis," *Diogenes*, vol. 11, no. 44 (1963), 103-140, and A. L. Tibawi, "English-Speaking Orientalists," *Islamic Quarterly*, pt. 1, vol. 8, no. 1 (1964), pp. 25-45; pt. 2, vol. 8, no. 3 (1964), pp. 73-88.

(٣) Oldmeadow, Ibid., p. 14.

من الاستشراق، وهو ما يريده منا مؤلّفُنا المقصود، يُفْترض بنا أن نصل إلى توازن يدحض تعميم سعيد الجارف ويُبرّئ ـ هكذا ـ المستشرقين [بحرف o الصغير] من الإدانة.

قد يكون هذا التمييز بين الاستشراق «المتحيّز» والآخر «الموضوعي» جائزاً من زاوية إمبريقية عملية، بيد أن هذا التوازن لا يُلقي أي قدر من الضوء على المصطلح المُشْكِل نفسه، إذ يقدم فقط استثناءات من تعميمات سعيد الجارفة، دون أن يُسخّر هذه الاستثناءات لزيادة دقة فهمنا للمصطلح. وفي نهاية الأمر، وبعد تمام عملية الطرح والتحليل، يكتسب المصطلح في الواقع غموضاً موضوعياً، ويزيد وضوحه النظري تضاؤلاً؛ فلو كانت هناك استثناءات، فما المعايير النظرية التي يمكن للمرء استخدامها في هذا التمييز؟ وما الأهمية النظرية الكبرى لعملية التمييز هذه حال الانتهاء منها؟ وكيف يمكن لنا فهم «ظاهرة الاستشراق» والواقع الذي يحيط بها؟ سوف أتناول القضايا النظرية بالتفصيل تباعاً؛ ولكن ما يشغلني الآن هو غموض مصطلح الاستشراق في الخطاب المعاصر.

فيما عدا ما سبق من نقد، تزيد قيمة المؤلِّف المذكور وكتابه اللافت عن مستوى المناقشات في قضية الاستشراق. فقد جرى مؤخراً نقاشٌ علمي حادّ ومعبِّر بشدة عن الواقع، ساوى بين موقف برنارد لويس من جهة، وموقف طلال أسد وموقفي أنا شخصياً من جهة أخرى[٤]. وقد اتُّهِمَ بالاستشراق باحثون يمكن لقلة فقط نِسْبتهم إلى ما أسماه مؤلفُنا **الاستشراق**. فهؤلاء الباحثون لا يكتبون من داخل تراث علمي «غربي» فحسب، ولكنهم يقعون في أخطاء مرتبطة أساساً بتراث خطابي علمي اعتُبر ـ من الناحية المعيارية والتأويلية منذ كتابات عالم السياسة الماركسي أنور عبد الملك ـ خطاباً مُزْدرياً وسلبياً، يضر بالإسلام ويصم الشرق بالغرابة والشذوذ.

لا يلزم باحث ما أن يعبر عن رأي سلبي عن «الشرق» ـ قولاً أو كتابة، تصريحاً أو تلميحاً ـ ليصبح هدفاً لتلك الاتهامات. فمن الأمور التي قد تستدعي اتهامات مسمومة بتبني نزعات «استشراقية»، مثلاً مجرد الزعم، أن الروافد الفكرية المتعددة في الإسلام ـ كالشريعة أو التصوف أو الكلام أو

---

(٤) Sociology of Islam List, 4-8 June 2016.

الفلسفة أو الأدب ـ قد عبَّرت عن نماذج أخلاقية خطابية، أو مثَّلت معياراً أصرَّ على الاحتفاظ بأسس أخلاقية صلبة يصعب على المرء أن يجد مثيلاً لها في الحداثة. ولا تقل هذه الاتهامات في عُنفها عن تلك الاتهامات التي تُوجَّه إلى الآراء النمطية السلبية، سواء كانت سياسية أو إثنيّة عرقية أو ما إلى ذلك. حسب هذا التوجه، يستلزم القول بتميّز الإسلام على أي جانب من جوانب الحداثة ضمناً وتلقائياً يستلزم وسمَ الشرق إما بالمثاليّة أو بالغرابة. وبالطبع، يلزم عن هذا الرأي نتائج خطيرة، كاعتبار الإسلام لاحداثياً أو مُعادياً للحداثة أو مفتقداً للانسجام مع العالم الحديث، أو اعتباره مجرد وهم طوباوي ليس له وجود حقيقي في الواقع. لا يمكن للإسلام ـ في نظر النُقّاد أصحاب هذا الرأي ـ أن يكون خيراً أو شراً، بحيث يبدو السبيل الوحيد لتجنب الاتهام بالاستشراق هو وضع رؤية للإسلام والتاريخ الإسلامي تتسق مع الحداثة، لا سيّما في ليبراليتها. أرى أثر إدوارد سعيد واضحاً هنا، وإن كان سعيد نفسه قد دعم موقفه ببعض الحذق المفقود عند كثير من هؤلاء النقاد. وهكذا، يُعَدُّ أيُّ باحثٍ يصوِّر الإسلام بصورة سلبية أو إيجابية مستشرقاً، إذ يصبح الأول مُتعصباً، والثاني واصماً الشرق بالغرابة ومارقاً عن معايير الحداثة. وعلى بدائية هذه المعايير، فإنها تنطبق أيضاً على البحث التاريخي، مُنْتجةً أسئلة من قبيل: هل كان السير وليام جونز (Sir William Jones) وأضرابُه «مستشرقين»، كما اتهمهم إدوارد سعيد، مع تقديرهم للحضارة الهندية ونقدهم للإمبراطورية وأفكار عصر التنوير (Enlightenment)[(٥)]؟ تتعدد هذه الجدالات، وقد يكون أشهرها الجدل المعروف حول المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (Louis Massignon).

قد يبدو ثمّة تلازم بين الاتهامات المذكورة آنفاً وخلفيّات الباحثين المُصَنَّفين باعتبارهم ذوي ميولٍ استشراقية، سواء كانت هذه الخلفيات إثنية

(٥) لطعن قوي في فكرة إعادة تأهيل المستشرقين المُعتَمَدين ضد اتهام سعيد (وبالتالي تأكيد سردية سعيد، بل والإضافة لها)، انظر:

Siraj Ahmed, *The Stillbirth of Capital: Enlightenment Writing and Colonial India* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2012), esp. pp. 161-188.

ولاستعراضٍ أعمّ، انظر:

Betty Joseph, "Dredging Orientalism," *Eighteenth-Century Life*, vol. 38, no. 2 (Spring 2014), pp. 120-126.

أو دينية، مُتَوهمة أو حقيقيّة. وكلما كانت هذه الخلفيّات أبعد عن موضوع الدراسة، كان الباحثون أكثر عُرْضة لذلك الاتهام. وبالعكس، كلما أتى الباحثون من ثقافات «شرقيّة» (بصرف النظر عما يعنيه هذا الوصف)، مُتَوهمة أو حقيقيّة، قلَّت فرص تعرّضهم لاتهامات بسوء أدبٍ استشراقي. فمثلاً تزيد فرص اتهام باحثٍ مسيحي أبيض في مدينة هيوستن بولاية تكساس الأمريكية على فرص اتهام آخر مسلم يُمارس التدريس في القاهرة أو حتى في تورنتو. هذا هو الارتباك في أجلى صوره.

إن أطروحة هذا الكتاب هو أن الاستشراق ـ هذا المُصْطلح البسيط ذو المفهوم المُركَّب ـ قد أُسيء فهمُه بشدَّة، بل تحول فعلياً ـ وبسبب كتابات إدوارد سعيد إلى حدٍّ ما ـ إلى شعارات سياسية بدائية وكلمات هتافيّة تجد لها مجالاً خصباً في حقل من الاستعراض اللغوي الأيديولوجي. وأصبح وصفُ باحثٍ ما بأنه «مستشرق» ضرباً من الإدانة ونعتاً سلبياً، بينما يظل مُسمَّى «المؤرخ» و«المهندس» و«الاقتصادي» أو حتى «الأنثروبولوجي» محايداً على الأرجح، وبصورة مغلوطة. لقد شوَّه تَسْييسُ مصطلح الاستشراق جوهر مضمونه وأفرغ مفهومه من معناه الحقيقي، مُخفياً تواطأه في بُنى الفكر التحتيّة وقواها الفاعلة. كما سطَّح هذا التسييس الاستشراقَ بصورة كبيرة، وحوَّلَه إلى مبحثٍ لا قيمة له قط في البحث العلمي الجاد أو التناظر الفكري. ومن ثم ظلَّ هذا المفهوم ـ الذي تم حصره في التحيّز والتغطْرُس والتحزّب الثقافي والكولونيالية والسيطرة الإمبريالية ـ مقيّداً بإطار سياسي صارم لم يستطع تجاوز نطاق رؤيته الضيقة، ما أدّى إلى عزله عن بُنَى الفكر التحتية التي أنتجته في المقام الأوَّل. سأؤكّدُ في هذا الكتاب على أن أي اتهام يوجه للمستشرق ينطبق أيضاً على أضرابه، سواء كان من هؤلاء عالم أو صحافي أو مؤرخ أو فيلسوف أو خبير اقتصادي، أو أي أكاديمي آخر.

إن تعريف العالَم من خلال متقابلات الذات والآخر، والعدو والصديق، وبِمُوجَب مفهوم السياسي(*)، يُخضِع بلا وعي كل الحقول الخطابية لقواعد هذه المتقابلات، بما في ذلك العِلَل النفسية التي تمنحها

(*) يشير حلاق هنا لمفهوم «السياسي» كما طوَّره الفقيه والمنظِّر السياسي الألماني كارل شميت (Carl Schmitt). انظر ثبت المفاهيم والمصطلحات في نهاية هذا الكتاب (المترجم).

مبرراً للوجود. فالبدء بالسياسية والانتهاء بها كحقل تقليدي ـ كما فعل سعيد ـ يؤدي إلى إغفال المقدمات التي يمكن نقد مفهوم السياسي نفسه بِمُوجَبِها. ويبدأ مسار هذه المقدمات من الأسس الأصولية الجنيولوجية التي تنتجها، والتي تُوثِقُ ـ في النهاية ـ المواقفَ الفكرية التي تقع خارجها لتكون هدفاً للنقد. يعني هذا أن أي نقد سياسي صحيح للاستشراق **لا بدَّ أن يبدأ بالأسس التي خَلَقَت** تصوراً معيناً للطبيعة والليبرالية والعلمانية والإنسانويّة العلمانية (secular humanism) والتمركزيّة الإنسانية (anthropocentrism)(*) والرأسمالية والدولة الحديثة، ولأمورٍ أخرى كثيرة طوَّرتها الحداثة كمفاهيم مركزيّة في مشروعها. لقد ظلَّ نقد سعيد سياسياً بالمعنى التقليدي والسطحي الذي لم يُسائِل أياً من أنماط الفكر والحركة الأساسيّة والمؤسِّسَة التي خلقت مشكلة الاستشراق، فضلاً عن أمور أخرى كثيرة ظلت مُهملة. بعبارة أخرى، ظل نقدُ سعيد يحرث حقولاً سياسية تقليدية ـ إن لم تكن بدائية ـ وذلك لأن سرديته النقدية افترضت وجود الفرد السياسي (political subject) نفسه (أي الفرد الحداثي) وأبْقت عليه باعتباره القالبَ الصلد لتلك الأنماط ومحلّها. من الأحرى بنا إذاً أن نضع الفرد في مقدمة النقد ومركزه، وأن نبحث ـ من جديد ـ في تركيب الفرد كظاهرة يُعد التكوين الأخلاقي مقياساً لها.

بدأت المشكلة جزئياً في الأسلوب الأدبي الذي تبنّاه سعيد، والذي أدى إلى أن تظل إشكاليات الحداثة المركزية بمنأى عن التمحيص، والذي خلّف لنا تفسيراً بسيطاً أو حتى سطحياً لتلك الإشكاليات. لقد أدرك فوكو من قبل أن أشكال معارضة الحداثة المتأخرة ومقاومتِها تمهّد لما أسماه «الصراعات الآنيّة»، أي تلك الصراعات التي لا تبحث عن «العدو الرئيس»، بل عن «العدو الآني»(٦). أظنُّ أن أعمال سعيد وردود الفعل المختلفة عليها ـ الإيجابية منها و«المحايدة» ـ ظلت مشغولة بـ«العدو الآني». سأوضح أهم الأسباب التي أدت إلى فشل سعيد (ومعه حقل الخطاب الواسع الذي أنتجته

(*) عن «الإنسانوية العلمانية» و«التمركزية الإنسانية»، انظر ثبت المفاهيم والمصطلحات في نهاية هذا الكتاب (المترجم).

(٦) M. Foucault, "The Subject and Power," in: Michel Foucault, *Power*, edited by James D. Faubion; translated by Robert Hurley [et al.], Essential Works of Foucault, 1954 -1984; vol. 3 (New York: New Press, 1994), pp. 326-348, at 330.

كتاباته) في إجراء بحثٍ أعمق كان سيصطدم حتماً مع مواقفه كناقد ومفكر ليبرالي، أو حتى إنسانوي علماني (secular humanist)، وربما يتناقض معها. تظل قناعتي الراسخة هي أن الإنسانوية العلمانية، كالليبرالية، ليست متمركزة إنسانياً (anthropocentric) فحسب، بل تتشابك كذلك **بُنويّاً** مع العنف، وتعجز عن التعاطف مع الآخر غير العلماني[٧]. كما أن الإنسانوية العلمانية مثبَّتة بإحكام حتمي في بناء فكري تحدّده بالكامل أشكالٌ من السيطرة السيادية[٨]؛ فالإنسانوية العلمانية ليست اسماً لنوعٍ معينٍ من الخطاب أو «تحليل» العالم فحسب، بل هي أساساً تبرير وترسيخٌ لصناعة **فرد معين** يَفْهَم العالم كلياً من خلال قوالب حديثة متحررة من مفهوم اندماج الإنسان مع الطبيعة وعاجزة عجزاً أصيلاً عن فهم الظواهر غير الإنسانوية العلمانية فكرياً، فضلاً عن التعاطف الروحي معها. وهكذا، يمكن عزو القداسة التي يحظى بها كتاب **الاستشراق** والقبول «الشعبي» لها إلى قدرتها على صب الوقود على الحريق الذي أسماه فيلسوف الأخلاق ألستر ماكنتير (Alasdair MacIntyre) «المُخالَفة الأبدية» الخاصة بالليبرالية[٩]، وهذه وسيلة خطابية تهدف بُنيتها وغايتها إلى منع الحل الأخلاقي الجذري للإشكاليات والأزمات المُتصوَّرة **داخل** الليبرالية والذات الليبرالية. وكما يؤكد هذا الكتاب، فإن هذه الذات الليبرالية ليست في بؤرة اهتمام أي نقد بنيوي أبداً، مهما كان عظم جُرْمها وتورطها في أزمات الحداثة. يُنظر عادة إلى المشاكل التي تُزعج هذا العالم على أنها تقع في مكان آخر، مهددة تلك الذات ومعرضة إياها للخطر، ولا يتم ربطها **بنيوياً** بها بصورة تكشف عن تشابكها التام معها.

---

(٧) يتناول الفصل الأخير هذه المواقف الليبرالية بالنقد.

(٨) عن إشكاليات إنسانوية سعيد العلمانية، انظر الهامش الرقم (٣٣) في هذا الفصل، والهوامش أرقام (٦٢) و(١٧٣) في الفصل الثاني، والهامش الرقم (٢٠) في الفصل الخامس. وعن التمركزية الإنسانية والعلمانية والإلحاد، انظر الفصل الخامس، لا سيما القسم السادس منه. ولنقد أخلاقي للإنسانوية العلمانية، انظر:

Basil Mitchell, *Morality: Religious and Secular* (Oxford: Clarendon, 1980).

كما نجد نقداً أعمق للقضية نفسها في كتابات طلال أسد.

(٩) انظر، بصفة خاصة، الفصل الثاني من:

Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007).

لا بد من التأكيد هنا على أن هذا الكتاب لا يتناول كتابات سعيد عن الثقافة، أو من باب أولى كتاباته عن الأدب، ولا يُقصد به أن يكون نقداً لكتابات سعيد عن الاستشراق؛ فقد كثُر النقد ـ العادل والجائر ـ لأعماله، **ولا يمكنني أن أدَّعي أي فضل في المساهمة في هذا النقد المتراكم**. وبصرف النظر عن الدور المُنتِج الذي لعبته هذه الكتابات، فلقد تجلت المشكلات الكبيرة والكثيرة في مؤلَّفه الرئيس الذي هو موضوع اهتمامي هنا. أُشيرُ في هذا الكتاب إلى تلك المشكلات والتناقضات التي تخدم هدفي فقط، أي تجاوز طرح سعيد والفهم السائد للقضايا التي بُحِثَت حتى هذه اللحظة. لقد ظلّ نقاد سعيد وتابعوه على السواء داخل حدود النقاش التي وضعها سعيد ووفق شروطه، وأضافوا أحياناً إلى حالات عدم الدقة أو الأخطاء الصريحة في كتاباته. يسعى هذا الكتاب إلى تناول هذه الحالة بالتحليل والمناقشة، من دون **التركيز** على كتاب سعيد بصورة حصرية. ومع هذا، يظل كتاب سعيد مهماً لتحليلي (كما يظهر من استدعائي المتكرر له) لأن شروط الجدل التي حدَّدها هو ظلت ثابتة على مدار ما يربو على أربعة عقود[١٠]. وعلى الرغم من النقد الرائع والمتنوع الذي وُجِّه لكتاب **الاستشراق**، فقد ظلَّ السِّفْرَ الأهم والأعمق الذي تتجلى من خلاله التصوراتُ الخاطئة الراسخة ـ أو قد نقول المُقدَّسة؟ ـ عن الاستشراق.

وفي معرِض تضحيته بالاستشراق ككبش فداء، أهمل إدوارد سعيد والحقلُ الخطابي الذي أنتجه كتابُه الأسس البُنيوية للعلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، ومظاهرها السياسية في المشروع الحداثي الأكبر. وقد ألمح الأنثروبولوجي جيمس كليفورد (James Clifford) بألمعيّة إلى هذا الغياب، ولكنه ـ وللأسف الشديد ـ فعل ذلك بصورة عابرة. يَزْعُم كليفورد

(١٠) عبَّر سوديبتا كافيراج عن الأمر جيداً حين صرّح بأنه «لم يكن ما وصفه سعيد وحلّله ما يُطلق عليه الخطاب الكولونيالي بالمعنى الضيق. لقد تناول كتابُه ـ في المقام الأول ـ التصويرات الأوروبية (أي الغربية) للشرق. لم يهتم سعيد إلا نادراً بقضية استقبال هذه الأفكار في السياق المختلف تماماً للمجتمعات الأوروبية الكولونيالية. . . بيد أنه لا يوجد شك في أن زاوية رؤيته للصورة كان لها أعظم الأثر على الحوارات التي تناولت الخطاب والمعرفة الكولونياليين. هذان أمران مختلفان، إذا شئنا الدقة». انظر:

Sudipta Kaviraj, "Said and the History of Ideas," in: Sugata Bose and Kris Manjapra, eds., *Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas*, Palgrave Macmillan Transnational History (New York: Palgrave Macmillan, 2010), pp. 58-81, at 75-76.

أن سعيداً قد تبنى موقفاً واعياً قائماً على «التعارضيّة» (oppositionality) التي تردّ على «خطاب إمبريالي من موقف إنسان شرقي تعرض واقعُه للتشويه والإنكار». بيد أنه من الواضح أن «نطاقاً عريضاً من الأفكار الإنسانوية الغربية قد أفلتتْ من تعارضيّة سعيد التحليلية، تماماً كما أفلتت منظومة المعرفة والقوة الخطابيّة التي أنتجتها الحركاتُ المعادية للكولونيالية والحركات القومية بصفة خاصة»[11]. يبدع كليفورد في تأكيده على أن الإشكالية التي تتناولها الحداثة «لا يجب ربطها بصورة وثيقة بتراث الاستشراق خاصة... [مُضيفاً أن إدوارد سعيد] يتخلى عن... النقد الثقافي الذي ينادي به فوكو، ويركن إلى التاريخ الفكري التقليدي. أضف إلى ذلك أن سعيداً... لا يُسائِل المُسلمات الأنثروبولوجية القائمة على أساس مجموعة من أساطير خبرات ميدانية وتاريخ ثقافي تأويلي، وهذه كلها مسلمات يبدو سعيد مُشْترِكاً في تبنِّيها بصفة عامة»[12]. بيد أن توسُّع كليفورد الفطن هذا يظل مع ذلك مقيداً.

لقد كان لِكتاب سعيد أهمية قصوى، وكان مناسباً تماماً في العقد أو العقدين اللاحقين لنشره لدراسة الإسلام في الغرب ومعه حقول أكاديمية متعددة أخرى. لقد أزاح سعيد الاستشراقَ عن معياريته الخفيّة التي لا تخضع للتساؤل ليصير محلاً للنقد إن لم يكن محلاً للشك. بيد أن تَأْطير سعيد الإشكالي للاستشراق قد استتبع عدداً لا حصر له من أوجه النقد الذي تراوح بين النقد الجاد والنقد التبريري. استند هذا النقد بالدرجة الأولى على الأسس التالية:

١ ـ تبنى كتاب **الاستشراق** نظريّة الحتميّة الفوكويّة الخاصة بالتشكلات الخطابية[13] التي لا تأخذ بعين الاعتبار الفردانيّة التأليفيّة (authorial individuality) والإسهام الفرداني (individualistic contribution).

---

(١١) James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), p. 266.

(١٢) المصدر نفسه، ص٢٦٨.

(١٣) قد نجد أوجز وأحكم معالجات فوكو للتشكلات الخطابية، في:

Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and Discourse on Language*, translated from the French by A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1972), pp. 31-39.

٢ ـ يُنكر كتابُ سعيد فضلاً مُستحقاً لسابقيه من أصحاب النقد القيّم، كأنور عبد الملك وعبد اللطيف طيباوي[١٤].

٣ ـ يقع الكِتاب في الفِخاخ نفسها التي يسعى إلى نقدها، كافتراض وجود جواهر للأشياء (essentializing)، إضافة إلى الإجمال والتعميم.

٤ ـ يفتقد الكتابُ بشدة المنهجَ التاريخي نظراً لكون سعيد ناقداً أدبياً بلا خبرة تأريخية.

٥ ـ يعتمد الكتاب على أدوات نظرية متشعّبة ناتجة عن افتراضات معرفيّة متناقضة.

٦ ـ يتجاهل الكتابُ كتابات كثيرة لمستشرقين ألمان غزيري الإنتاج، كما يتجاهل الاتجاهات النسوية، وحتى بعض «الشرقيين» أنفسهم.

٧ ـ لا يفسر الكتاب السمات المميّزة لأنماط الاستشراق المتعددة، مع الإشارة هنا ثانيةً إلى العنصر الألماني خاصّة من واقع إنتاجه الضخم في سياق مُفترض من غياب الإمبراطورية.

٨ ـ يَضْمر الكتاب تحيزات أيديولوجية معادية للصهيونية واليهودية.

لن أتناول أوجه النقد هذه من خلال تأكيد قوتها أو نفيها، لا سيّما أنه ستكون هناك فُرَص كثيرة لمناقشة مضمون بعضها بحسب ما تقتضي حاجة طرحي مع تتابع صفحات هذا الكتاب. ما يستحق الالتفات إليه هنا هو الطبيعة العامة لهذه الانتقادات. فالنقد **الأول والثالث والخامس** يستهدف منهج البحث، ولكنه لا يقترب من مجرد تقديم البديل. ومن يتبنى هذه المواقف هم أغلبية كبيرة تنزع إلى رفض نفس المقدمة التي يتبناها سعيد، وذلك لأنهم لم يقدّموا نقدهم ـ على ما يبدو ـ إلا من أجل دحض تلك المقدمة تحديداً. أما النقد **الثاني** فشكليٌّ لا يتناول القضايا الموضوعية، إذ تظل مشروعية انتقادات السابقين الذين تنكّر لهم سعيد دون مساس، بصرف النظر عن مصدرها. يُعد هذا ـ بصورة ما ـ هجوماً على شخص سعيد، وليس نقداً لفكره. أما النقد **الرابع** فهو بصفة عامة متين، ولكنه ـ كما هي الحال

---

(١٤) انظر الهامش الرقم (٢) في هذا الفصل.

مع **الأول والثالث والخامس** - لا يوضِّح كيف يمكن للحِرَفيّة التاريخية أو النظرية أن تطرح تقييماً نقدياً بديلاً عن الاستشراق. كما أن النقدين **السادس والسابع** شكليّان أيضاً، إذ يسعيان إلى إثبات غياب بعض الأمور في كتاب سعيد، ولكنهما لا يفصّلان كيف أن هذا الغياب - إذا سلّمنا به في حالة الاستشراق الألماني[١٥] - يمكن أن يكون تربة خصبة لتأسيس تقييم نقدي قوي لذلك الفرع من المعرفة. أخيراً، يُعد النقد **الثامن** هجومياً قدْحياً، مدفوعاً أساساً بالتحيّز نفسه الذي يُوجَّه إلى كتاب **الاستشراق**.

أظنُّ أن الانتقادات المذكورة تُمثل - بصورة شاملة ودقيقة - الردود على كتاب سعيد. إن قدراً كبيراً مما يوظّفه هذا النقد قيّم كموضوع حوار علمي، بيد أن بعضه يهدف بكل وضوح إلى تشويه الكتاب على أُسس سياسية. ولا تحاول أيٌّ من الانتقادات هذه تقديم طرح يجوّد من أفكار سعيد أو يقدم لها بديلاً، ناهيك عن وضع قواعد جديدة للحوار حولها. وبالفعل، لم تَثْبُت هذه الانتقادات في الذاكرة العلميّة كما رسخ كتاب **الاستشراق** نفسه. يظل

(١٥) سأسعى في الفصل الرابع إلى البرهنة على أنه بحكم وجود الاستشراق الألماني في دولة مُحاطة باليابسة، فقد طوَّر لنفسه الآخر الداخلي الخاص به، ولم يكن بحاجة إلى مستعمرات بعيدة لممارسة الكولونيالية أو الإبادة. يدعم الطرح القائل بأن ألمانيا «لم تكن لها مستعمرات» (وهذا زعم خاطئ جزئياً) فكرتي عن أنه بصرف النظر عن أشكالها المختلفة قامت الكولونيالية بعملها بالطريقة نفسها من ناحية المبدأ، وفي أي مكان وُجدت فيه. ولا يقل فساداً الرأيُ القائل بأن الاستشراق الألماني تصرّف بشكل مختلف قبل الرايخ الثالث (بتأكيده على الأصل الآسيوي لجرمانيا وأوروبا، وليس الأصل اليهودي - المسيحي)، إذ عكس معاداة للسامية بينما «استغرق الآخرون في مراجعة جذرية للشعارات الألمانية، الفردية منها والجماعية». انظر:

Suzanne Marchand, "German Orientalism and the Decline of the West," *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 145, no. 4 (December 2001), pp. 465-473, at 473.

تُتابع مارشاند القول بأن «انفجار المعرفة المتخصصة عن الشرق قد دمّر الأساس الديني للهوية الأوروبية القائمة على الكتاب المقدس، وأدى إلى انفجار عالَم القرن التاسع عشر المتمركز حول اليونان. لقد كان العرق الآري هو الذي انتعش بالطبع تحت حكم الرايخ الثالث، ولكن وُلدت ما يمكن أن نطلق عليها النسخة الكيسرلنغية (Keyserling) مرة أخرى في ستينيات القرن العشرين كوسيلة لاستكمال نقد مبادئ العصور الكلاسيكية القديمة والإمبريالية الأوروبية، فضلاً عن تجفيف منابع الأكاديميا. يمكن أن نكون - كما أكد سعيد - ورثة «النظرة» الأوروبية، ولكن ربما كنا بالقدر نفسه أبناء الاستشراق الألماني الذي هو أصل فكري أكثر إبهاماً ورسوخاً». بيد أننا إذا استثمرنا كون هذه الأحداث وراءنا تاريخياً الآن، ومن ثَمَّ قدرتنا على التحقق منها، فإنه يصعب علينا أن نفهم كيف استفاد الشرق من تناول الاستشراق الألماني للشرق وما صاحبه من نقد للإمبريالية الأوروبية والأكاديميا. كما لا يمكننا فهم أي دور للاستشراق الألماني في تغيير الخطابات المركزية النموذجية للأكاديميا الغربية، حتى لو سلّمنا بأن المشروع بكامله هدف لأي شيء غير فداء ألمانيا نفسها.

الكتاب ـ مع هذا ـ مقدّساً على الرغم من كونه إشكالياً. بيد أن القداسة لا تنفي إمكانية تجاوز الكتاب أو تقديم بديل له، ولا هي تأكيد أبدي على صدق أفكاره. يزوّدني كتاب سعيد إذاً بالشرارة، وليس الأدوات، التي أحتاجها للإبحار في مياهي الخاصة. وإذا صحت الاستعارة، قد أقول إنني في هذا الكتاب أختطفُ سفينة سعيد لأُعيد تجهيزها بما يلزم لاستكشاف محيطات نظر إليها سعيد بالكاد من بعيد، أو لم يدركها أصلاً.

أصرُّ ـ بناء على ما سبق ـ على أن المشكلات التي يقوم عليها الاستشراق هي من التشعب والعمق بحيث تحوِّل هذا المبحث المعرفي كله، وما ظَهَر من هجوم عليه ومنافحة عنه، إلى غطاء خطابي للتمويه على أزمات خطيرة في طبيعة معرفة الحداثة المُتأخِّرة. وعلى الرغم من أن تبرئة الاستشراق بأي قدر لا يجوز أبداً، فقد لعبت التضحية **البُنيوية والمنهجية** به ككبش فداء دوراً أيديولوجياً في إنتاج سردية هدفت إلى كبت القوى الحقيقية التي تقف وراء الممارسات والسِّمات التي يُتَّهم بها الاستشراق. واستباقاً لبعض نتائجي هنا، أزعم أنه ينبغي أن نبدأ من البُنية والنظام اللذين أنتجا الاستشراق واستوعباه، وأن ننتهي بهما. يعني هذا أن الذات الحداثية وتركيبها ـ بوصفها العامل المُحدِّد لشكل الأبنية الحداثية ـ يجب أن تكون في صُلب تحليلنا؛ فالاستشراق ـ كأي حقل خطابي أكاديمي آخر ـ هو فرع لأصل، وما هو فرعي يجب أن يكون له ـ بحكم التعريف ـ أصلٌ يتفرّع منه. ولكن إذا لزم أن يكون الاستشراق منطلقنا، فإن الطبقات المتراكمة والمتراكبة للنظام والبُنية المؤسِّسَين له يجب أن تكونا ما نسعى إلى الكشف عنه. فالطبقة الأولى هنا هي ما أفصح عنه الجدال بأكمله، أي إن بالاستشراق نوعاً أو أنواعاً من التحيّز، وإننا فشلنا حتى هذه اللحظة في تطوير آلة نقد مناسبة لتشخيص هذا التحيّز. من هنا يأتي الارتباك وتبادل الاتهامات العشوائية ووصم الآخرين بها. يُفسّر النظر إلى موضوع هذا الكتاب بهذه الكيفية سبب خروج الفصلين **الرابع والخامس** ـ وكذلك لُبّ الفصل **الثالث** ـ عن التركيز الضيق نسبياً على الاستشراق بصفة عامة، وكتاب سعيد بصفة خاصة، إذ يتسع نطاق التحليل ليشمل منظومة بُنى المعرفة الحداثية كلها تقريباً.

(٢)

كانت فحوى نقد سعيد وأثرُه هما أن الاستشراق مثّل خطاباً صلداً يظهر ميلاً للإشارة إلى ذاته، أو موضوعاً من المعرفة المنغلقة على نفسها. وكانت الطريقة التي وظّفها سعيد للبرهنة على تواطؤ الاستشراق مع القوة سلسلةً من تحليلات متعمقة لكتابات باحثين أفراد[١٦]، ارتبطت في علاقة جدلية بخطاب جامع منحها وحدانية ما لبثت أن تلبدت في المنظومة الخطابية الجامعة. بعبارة أخرى، ظلت هذه العلاقة الجدلية محصورة في مساحة بين النص الفردي والبناء الفوقي الناظم لها. لم يوضح سعيد قط كيف أسَّس هذا البناء الفوقي علاقات قوة محدَّدة وملموسة مع الكولونيالية وأشكال السيطرة الأخرى. وحتى المجموعة الكاملة من القوى والتشكُّلات التي قامت عليها الكولونيالية كانت أقل وضوحاً من ذلك، وهو ما حصر عرض سعيد في نقد **النص باعتباره قوة**. إن مجرد نظرة سريعة على كتاب **الاستشراق** تكشف هوساً بالنصوص الفردية التي تُحشَد تباعاً وتُحلَّل بصورة قد تُثير الاستياء، وذلك دون أي زيادة في عمق التحليل وقوَّتِه. اعتبر سعيد أعمالَ آحاد المؤلفين وحدة خطابية أساسية يمكن أن تكشف له عن طريقة عمل ذلك النظام الصلد، معتقداً ـ على ما يبدو ـ أنه كلما زاد عدد المؤلفين في دراسته انكشفت «التجربة التاريخية للإمبريالية»[١٧].

سوف أؤكد أن المؤلِّف هو فئة معرفية أساسيّة بالفعل، ولكن ليس بالمعنى الذي فهمه سعيد. يمكنني الزعم أن فهم سعيد للمؤلِّف كان سبب

---

(١٦) تبنّى سعيد النهج نفسه في كتابه **الثقافة والإمبريالية**. انظر:

Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage, 1993), p. xxii.

«يقوم منهجي على التركيز ـ قدر الإمكان ـ على الكتابات الفردية عبر قراءتها أولاً كإبداعات هامة لمُخيلة تفسيرية، ثم توضيح دورها في العلاقة بين الثقافة والإمبراطورية».

(١٧) «اكتشفتُ أثناء كتابة **الاستشراق** أنه لا يمكن للمرء الإمساك بزمام التجربة التاريخية من خلال قوائم أو فهارس. ومهما سعينا إلى الاستيعاب، فسنضطر إلى إهمال بعض الكتب والمقالات والمؤلفين والأفكار. حاولتُ ـ لهذا السبب ـ التركيز على ما أعتبره أموراً هامة وأساسية، معترفاً من البداية بدور التخيّر المتعمَّد في ما أقوم به هنا. آمل أن يستخدم قراء هذا الكتاب ونقادُه للبناء على تساؤلاته وطروحاته حول التجربة التاريخية للإمبريالية، فقد اضطررت أحياناً إلى التعميم والاختصار خلال مناقشة وتحليل ما هو في الواقع عملية عالمية». انظر:

Ibid., p. xxii.

أكثر المشكلات التي أحاطت بكتاب **الاستشراق** أو حتى كلها. لقد فضح سعيد في جملتين فقط ـ في معرض إثبات اختلافه مع فوكو حول «البصمة المحدِّدة» لآحاد المؤلفين ـ كلَّ أوجه القصور في كتابه: «اعتقد فوكو أن النص أو المؤلف الفرد لا يعنيان الكثير بصفة عامة... ولكنني [إدوارد سعيد] أعتقدُ ـ على خلاف هذا ـ بوجود بصمة محدِّدة لآحاد الكتّاب في مجموعة النصوص المؤسسة لمنظومة خطابية كالاستشراق، وهي مجموعة نصوص تظل ذا أصل مجهول إذا تم النظر إليها بطريقة أخرى»(١٨). يكافئ هذا التصريح ما أُطلقُ عليه «الشريحة الجينية» التي انطوت على كل السمات والتوجهات والمنهجيات وأشكال التحليل التي أسفرت عن شكلها الناضج في لُبّ الكتاب. بيد أن إساءة سعيد تقدير دور المؤلف ليست في ذاتها سبب تمسكي بضرورة وجود تصوُّر قوي للمؤلف؛ فعلى خلاف سعيد، سأؤكد أن الاستشراق أكثر من مجرد نظام صلد؛ إنه ـ وبشكل أهم ـ بناءٌ نسقي مُركَّب في هيكلٍ أكبر يحدد له طبيعته وهدفه، ويمتد رأسياً وأفقياً عبر المشروع الحداثي وفلسفته التنويرية (وذلك على الرغم من أن هذه الفلسفة لم تكن حدثاً واحداً أو مجموعة من السرديات المتناغمة، بكل تأكيد)(١٩). إن هذه الأبعاد الرأسية والأفقية ليست في صلب الموضوع فحسب، بل هي زمنية أيضاً وبصورة أصيلة. وبما أنه قد أُسهب كثيراً في هوية «**المستشرق**» («الصالح») والمستشرق («الخبيث»)، فإن ما أقترحُه هنا يتطلب اهتماماً بمفهوم المؤلف. ليس هدفي أن أُسلط الضوء على الجدل الذي تغلب عليه السطحية والذي اكتسح الحقل حول هذه القضية (وهي قضية حساسة كما هو واضح، حتى لو كان هذا لمجرد اعتبار الكثيرين لها إهانة شخصية). أهدفُ ـ على خلاف هذا ـ إلى تسكين مفهوم المؤلف وإمكانياته في الهيكل النسقي الذي ذكرتُه للتو.

---

(١٨) تُحيل أرقام الصفحات في النص دائماً إلى كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد. انظر:
Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 2003).

(١٩) أوضحُ في الفصلين الأول والثاني ـ في معرض شرح تصوري عن النطاقات المركزية والهامشية ـ أن عصر التنوير ليس مشروعاً أُحادياً ولا متجانساً، إذ حوى مجموعة متنوعة من الآراء والتصورات، بل و«التصدعات» و«الانحرافات». ومع كل هذه التنويعات والتبدلات، فقد مثل عصر التنوير ـ بنطاقاته المركزية من العقلانية والمادية والنظرة الأحادية للسياسة ـ انقطاعاً عمّا سبقه، حتى بمعايير أوروبا نفسها. يؤدي الخلط بين التصدعات والانحرافات في تاريخ عصر التنوير واستمراريته مع نماذج ما قبل القرن السادس عشر إلى عدم إدراك فرادة الحداثة كمشروع معرفي غائي شامل التدمير.

ولكي أُنجز ذلك الأمر، أبدأُ في الفصل **الأول** بنقد اختيار سعيد للنطاق التاريخي والجغرافي ـ الثقافي الذي انتقى منه آحاد المؤلفين. في رأيي، لا تدل الاختيارات على مجرد نزعة تعسفيّة وفقدان للتمييز (وهي نقطة انتُقد سعيد بشدة بسببها وبشكل مُسْتَحق)[٢٠]. الأهم من ذلك هو أنَّ سعيداً لم يعمل في إطار نظريةٍ للمؤلف، مترابطة كانت أو غير ذلك. ولم يكن **غياب النظرية نفسه** مجرد عَرَضٍ في النقد الإشكالي الذي قام به، بل كان في الواقع أكبر من محصلةٍ للمنظومة الخطابية نفسها التي زعم نقدها. بعبارة أخرى، أزعم أن سعيداً قد رسّخ دون وعي تلك المنظومة، مؤكداً بذلك قوتها على حساب الاستشراق. ليست التضحية بالاستشراق ككبش فداء والفشل في تسكينه في سياقه المعرفي الأشمل ـ أي بنية الفكر النسقية ـ أهم سمات كتاب سعيد المميِّزة فحسب، بل إنها تدل كذلك على فشل سعيد في فهم المدى الكامل لقدرة الاستشراق المدمّرة باعتباره **نسقاً حداثياً من القوة**. وبينما يُعدُّ تسكين الاستشراق في مكانه المناسب في منظومة المشروع الحداثي عنصراً مهماً لهدفي هنا، فإنني أسعى لتحقيق ذلك دون عَزْو أهمية مركزية لكتابات مستشرقين آحاد. تظل فكرة وجود مستشرق «صالح» وآخر «خبيث» في اعتقادي غير ذات أهمية كبيرة، أو ربما غير ذات أهمية؛ فلا يوجد مستشرق «خبيث» **لمجرد** أن ما يقوله أو يدرّسه أو يكتبه فيه تزييف لصورة الشرق، ولا يوجد مستشرق «صالح» **لمجرد** أن صورته عن الشرق إيجابية؛ فالاستشراق لا يتوقف على مظهره الخطابي باعتباره إيجابياً أو سلبياً، ولكنه يتوقف على مقدار تشبُّثِه ببُنْية فكر معينة.

وللكشف عن قوة طرحي الكاملة، أبدأُ بتسكين المؤلف ـ عبر إعادة تفسير فوكو ـ داخل ما أُطلق عليه النماذج المعرفيّة أو النطاقات المركزيّة، وهي المفاهيم التي تخدم هدفي بثلاث طرائق على الأقل. **أولاً**، تمكّننا النماذج المعرفية من تحديد موقع المؤلف في سياق المنظومة الخطابية الأوسع، ثم تحديد موقع هذه المنظومة بدورها في إطار أنظمة القوة الأشمل. **ثانياً**، توفر لنا النماذج المعرفية أسلوباً يمكن بِمُوجَبه المقارنة ـ

---

(٢٠) انظر، على سبيل المثال:

Aijaz Ahmad, "Orientalism and After: Ambivalence and Cosmopolitan Location in the Work of Edward Said," *Economic and Political Weekly* (25 July 1992), pp. 98-116.

بصورة مقنعة ومفيدة ـ بين ظاهرتين مختلفتين أو حتى متباينتين تاريخياً وثقافياً، ولكل منهما بُينتها النموذجية الخاصة. وتعد «قابلية المقارنة» (comparativity) ضرورية لتحديد آليات الاستشراق الطبيعية والداخلية، ليتجلى بشكل منهجي انفصال سمات الاستشراق المميِّزة عما يبدو ـ خطأً ـ إرهاصات له. **ثالثاً**، يمنع هذا المنهج في تناول النطاقات النموذجية المختلفة زمانياً ومكانياً القياسات الفاسدة والمقارَنات غير المتوازنة، إذ تتم مناظرة سمة ثانوية لنطاق هامشي أو استثناء في نطاق مركزي، بسمة أساسية أو طاغية في هذا النطاق أو بأخرى مُنْتمية إلى نموذج مركزي مغاير، وَلْيكن في ثقافة أخرى. (وتُعد هذه السمة على درجة قصوى من الأهمية للفهم والتقييم السليمين للأفكار التي أطرحها هنا في معرض بناء نظرية نماذج. تُصرُّ هذه النظرية على تصوُّر للحقيقة يفرّق بشكل حاسم بين القوى الدافعة والنموذجية وما يُمكن أن يُطلق عليه أمثلة استثنائية. ثمة مثال يعبر بجلاء عن هذه النقطة، إذ يثير وصف الحداثة بالمادية أو الرأسمالية الاعتراض المألوف بوجود وفرة من الاستثناءات، تمثلها الحركات الاجتماعية والسياسية غير الرأسمالية أو المفكرون المعادون للرأسمالية. لا تُنكر نظرية النماذج هذه الاستثناءات، بل تعترف بها تماماً، مُؤكِدةً أن وجود الاستثناءات هو تحديداً ما يبرهن على هيمنة نطاقات مركزية، بصرف النظر عن كون تلك الاستثناءات جزءاً أصيلاً من آليات القوة داخل هذه النطاقات. لا يمكن دحض آراء يطرحها هذا الكتاب عن البوذية والإسلام والهندوسية وتباين أساليبها «نموذجياً» مع الحداثة عبر التذكير بوجود أصوات شبيهة أو مماثِلة داخل الحداثة، أي الأصوات التي تمثّل الاستثناء. فلا يمكن مثلاً لصحة فرضية ـ كون الرأسمالية نموذجاً مركزياً للحداثة ـ أن تتأثر سلباً بأي فلسفة لمفكر مناهض للرأسمالية، أو حركة اجتماعية أو سياسية تعاديها، مهما كانت قوة تلك الفلسفة أو الحركة).

تثيرُ هذه السمة الأخيرة للنماذج أسئلةً إضافية مُتعلّقة ببحثنا هذا بصفة خاصة. فحسب فكرة شائعة مُتوارثة من كتاب **الاستشراق** لسعيد، فإنه لا يمكننا الحديث عن «الإسلام» باعتباره ذا خاصية ما، أو أن له أسلوباً معيناً، دون أن يُعدّ هذا الأمر عملاً اختزالياً ينسب جوهراً ما للإسلام، أو شكلاً مُنكراً من أشكال التصوير المضلِّل. فعلى الرغم من بداهة فكرة أنه لا يمكن

اختزال ظاهرة كلية في خاصية ما أو شكل معين، فإنه من الحق أيضاً أن الثقافات ـ بل وما يُطلق عليه الحضارات ـ تعمل من خلال نطاقات مركزية (في الواقع، لا يمكن لتلك الثقافات والحضارات أن تتجنب هذه النطاقات التي تمنحها **شكلها المعروف**). يستطيع المرء هكذا أن يزعم أن الرأسمالية هي نطاق مركزي للحداثة الأوروبية ـ الأمريكية. فَكَرَدٍّ على إساءة تصوير الإسلام المُنْكرة، أكَّد سعيد المكلوم أنه حتى قضية كالتي ذكرتُها (عن كون الرأسمالية الأوروبية ـ الأمريكية نطاقاً مركزياً وسمة معرِّفة للحداثة الغربية) تُعدُّ في حالة الإسلام اختزالية، إذ ينزع هذا التوصيف إلى خلق الاختلاف الذي شخَّصه سعيد باعتباره سبباً لسلوك الاستشراق الضالّ. سأؤكد أن هذه المقاربة تسببت في مشكلات متعددة في طرح سعيد الذي **لم يطوّر فهماً خاصاً به عن الشرق**، بل تحيّر بين شرق المستشرقين «المُخْتَلِف» (الذي أنتج تحيّزاتهم، تحديداً لكونه مختلفاً)، وشرقٍ عصري وليبرالي يُفْضي إلى تهمة «إعادة تشكيل» الشرق في صورة الغرب، وهذا تحيّز لا يقل عن سابقه سوءاً. تمكنُنا نظرية النموذج إذاً من الاستمرار في الحديث عن الاختلاف دون الوقوع في فخ الاختزاليّة[٢١]. في واقع الأمر، يناهض الاختلاف ـ حسب هذه النظرية ـ الخطاب الاستشراقي، ناهيك عن تحيّزاته وهيمنته.

أؤكدُ في الفصل **الأول** أن الفهم الصحيح للخطاب الاستشراقي يتطلب فهماً خاصاً للأدائية (performativity)، إذ إنه لو كانت هناك أي قوة أدائية للخطاب الاستشراقي فإن ذلك يتحقق فقط بِمُوجَب ما يطلق عليه «شروط الملاءمة» (conditions of felicity) التي ترتكز عليها. بيد أنه على خلاف معتنقي أنماط الأدائية المتطرفة، أعتقدُ في الرأي القائل إن اللغة تولّد قوة فاعلة لتشكيل الذوات، بدعم من بُنَى متخفِّية في الأغلب ترتكز قوَّتُها على

(٢١) في كتابها الرائع، تتحدث آنيا لومبا عن «الاجتياح التاريخي» للكولونيالية الأوروبية الحداثية التي «تعجز عن الاختصار وتصعّب عملية «التنظير» للكولونيالية»؛ إذ «يمكن لمثال ما أن ينفي أي تعميم عن طبيعة الكولونيالية وأشكال مقاومتها». بيد أن لومبا تضطر إلى الاعتراف بأن «نطاق الدراسات الكولونيالية الواسع لا يعني أن نحصر أنفسنا في دراسة حالات معينة دون محاولة التفكير في البُنى الكبرى للسيطرة والتفكير الكولونياليِّين». انظر:

Ania Loompa, *Colonialism/Postcolonialism* (London: Routledge, 1998), pp. xiii-xiv.

أزعم هنا قدرة نظرية النماذج على إظهار طبيعة هذه البنى التحتية، وهو ما يجب أن يكون لبّ تحليلنا ونقدنا.

آليات النماذج المركزية. يعني هذا أنه في تصوري للأدائية فإن التمثيل (representation) ـ بوصفه تمثيلاً ـ هو **بصورة أقل عملية مؤسِّسة للذات المُمَثَّلة، وبصورة أهم نتيجة لغوية للإعادة المتحقِّقَة للتشكيل والترتيب وبالتالي للتدمير والتدخُّل**. وهكذا، تهدف مراجعة شروط الملاءمة اللغوية بدورها إلى إعادة وصل الخطاب الاستشراقي بِبُنى الحداثة الأوسع التي تجاهلها سعيد[٢٢]، مع التضمين المصاحب لهذا من النظر إلى أي تحليلٍ أدبي حصري للنصوص على أنه مجرد مِران جزئي ومشوَّه في ذات الوقت. سأؤكد قطعاً أن تركيز سعيد التام على النص باعتباره هيكلاً منغلقاً على ذاته من (تزييف) الصورة هو في الواقع تزييف للظاهرة التي قام بدراستها.

ينتبه هذا التحليل إلى الاعتراض القائل إنه لو قُيِّم كتابُ **الاستشراق** ـ ومعه كتاب **الثقافة والإمبريالية** ـ داخل حدود التمظهرات التي شكّلت بها أوروبا نفسها في مقابل الآخر، فإن أفكار سعيد الاستطلاعية تظل شامخة[٢٣]. بيد أن هذه التمظهرات لا ترتبط بصورة مباشرة باهتمام هذا الكتاب، بل لا يمكن لهذا الكتاب أن يعبأ بها ولو بصورة تقلّ عن اهتمامه بتكوين أوروبا الذاتي طالما ظلَّ شأناً أوروبياً غير عدواني. فتقديري (وهو تقدير فحسب) هو أنه حتى لو لم يُوجد «الشرق» البتَّة، لوجدت أوروبا لها

(٢٢) في كتابه **الاستشراق**، لا يذكر سعيد أبداً الحداثة بوصفها مشكلة (بل ولا تظهر كلمة «الحداثة» في فهرس مفردات الكتاب باعتبارها مادة موضوعية). وعلى الرغم من معرفة سعيد الوثيقة بأدبيات مدرسة فرانكفورت الباكرة ـ لا سيّما كتابات أدورنو (Adorno) وهوركهايمر (Horkheimer) ـ يدهشنا تقصيره في هذا الميدان، ما ترك مشروعه فريسة للنقد. لا تتجاوز «معاداة الإنسانية» الاستشراقية هنا إلى الحداثة أبداً، بل تظل حكراً على المستشرق وحقله الفكري؛ «يقوم طرحي على فكرة أن الواقع الاستشراقي معادٍ للإنسانية ومطَّرد» (ص٤٤).

(٢٣) يلخص جوزيف مسعد مشروع سعيد ببراعة في قوله: «استطاعت كتبٌ قليلة فقط استكناه جذور الهوية الغربية كما فعل كتاب **الاستشراق** حين ظهر. لقد كشف سعيد ـ بعبقرية ـ الترابطات والعلاقات والتضمينات والإزاحات في إنتاج الاستشراق لشرقٍ كان ذريعة لإنتاج الغرب. إذا كان فرانز فانون (Franz Fanon) قد زعم أن «أوروبا هي حرفياً من صنع العالم الثالث»، فإن سعيداً قد فصّل هذه الخلاصة الباهرة. لم يكن الاستشراق بالنسبة إلى سعيد متعلقاً أبداً بالشرق وهويته وثقافته، بل تعلّق بإنتاج الغرب وهويته وثقافته هو. باختصار، كان الاستشراق نوعاً من الإسقاط الغربي، فالغرب لا يمكنه الوجود دون اختراع الشرق باعتباره نقيضاً أو ضداً له، أي آخر يقابله». Joseph Massad, "Affiliating with Edward Said," in: Adel Iskandar and Hakem Rustom, eds., *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation* (Berkeley, CA: University of California Press, 2010), pp. 23-49, at 25.

«كيانات» أخرى تخلق لنفسها «ذاتاً» في مقابلها، تماماً كما فعلت أغلب الثقافات قبل الحديثة على اختلافاتها البيّنة. بيد أنه حسب الطرح العام لهذا الكتاب، فإنه لا يمكننا المبالغة في قيمة مشروع التكوين من خلال المُقابلة، إذ تظل خيارات أوروبا وواقعها الداخلي خلال «القرن السابع عشر الطويل» والقرن التالي له **خاصة** بها ومرتبطة بواقعها، بصرف النظر عن مدى حضور شرق أو «غرب» في مُخيّلتها. يحكم هذا الافتراضُ كتابنا هذا، وهو افتراض يجبرنا على التصدي للعنف المدمِّر المُتحقِّق على القاعدة الحديثة (أو نقول قاعدة الحداثة؟)، وليس على نصوص أو استعراضات نصيَّة في المقام الأول.

قصدتُ باستخدام مفهوم الأدائية إعادة سعيد إلى حقيقة الحداثة، أو الواقع الحداثي الذي ارتبط بِبُنَى فكرٍ عميقة، وسيادةٍ معرفية، وفصلٍ، وتجزئةٍ، وهندسةٍ ثقافية، وكولونيالية، وأشكالٍ مختلفة من الإبادة بصفة خاصة. ولم يكن لذلك الواقع أن يتطور خارج بُنى الفكر تلك. لقد تجاهل سعيد ـ فيما يبدو ـ إصرار فوكو المهم على «ضرورة التمييز بين علاقات القوة وعلاقات التواصل التي تنقل المعلومات من خلال اللغة أو نظام من الإشارات، أو أي وسيط رمزي آخر. ومن دون شك، يظل التواصل دائماً طريقة للتأثير في شخص أو أشخاص آخرين». غير أن آثار القوة «ليست مجرد مظهرٍ من مظاهر» التواصل، و«لا يجب لهذا السبب الخلطُ بين. . . علاقات القوة وعلاقات التواصل»[٢٤].

كان يمكن لعنوان الفصل الأول في هذا الكتاب أن يكون «موقع الاستشراق» كمقابل لعنوان الفصل الأول في كتاب **الاستشراق**، «نطاق الاستشراق»، بيد أن العنوان الحالي ـ«وضع الاستشراق في مكانه» ـ يعكس عمقَ التعديل على «مدى» فصل سعيد. كان المدى في نظر سعيد واسعاً للغاية، إذ ضمَّ بلاد الإغريق حتى أطراف العالم الكولونيالي في العصر الحديث. إلا أن هذا النظام افتقد البعد الرأسي الذي يغوص في أعماق بُنية الفكر الخاصة التي هي أكبر من كونها مجرد ظاهرة مُعمَّمَة أو عابرة للتاريخ. كان لعنوان «مكان الاستشراق» أن يصبح مجرد مراجعة مُتَلطِّفة تُقوقع

---

(٢٤) Foucault, "The Subject and Power," p. 337.

الاستشراق في ركن ضيق داخل العصر الحديث باعتباره وحدة زمانية لها مشاكلها المحددة، مثله مثل الكولونيالية والإبادة التي «تقع من حين لآخر»، والتي تعتبر بصفة عامة استثنائيّة بالنسبة إلى الحداثة. إن «وضع الاستشراق في مكانه» عنوانٌ مستفزّ بصورة مُتَعمَّدة تهدف إلى **تسكين** هذا المبحث وخطابه في بُنَى المشروع الحداثي العميقة نفسها، مانحاً بذلك البعدَ الرأسي المفقود في طرح سعيد بُنْيَةً خاصة به. إذا كان الاستشراق - حسب تأكيدي في هذا الكتاب - نموذجاً مصغَّراً من البنية الحداثية، وإذا كانت الحداثة والذات الإنسانية المرتبطة بها تستتبعان الاستعمار والإبادة الجماعية بكل أشكالهما ولا يمكنهما الاستمرار من دونهما، فإن الاستشراق - ومعه أشكال معرفية أخرى كثيرة - يتجذّر في حقول لم يسعَ سعيد وباحثون آخرون لحرثها بتاتاً.

أبدأُ تحديدَ تلك البُنية في الفصل **الثاني**، ولكن بعد مناقشة موقع المؤلف في النماذج المركزية. ليس هذا مجرد تدريب استبطاني أبحثُ فيه لنقدي عن مكان داخل تلك التصورات؛ فهو فضلاً عن هذا وبنفس القدر من الأهمية يُعدّ عنصراً أساسياً في مستودع الأدوات المنهجية اللازمة لتقييم الاستشراق بصورة صحيحة في سياقه الأوسع الخاضع - هو نفسه - لشروط هذا النقد. وتتضمن إحدى طرق توظيف هذا النقد استكشاف علاقات التشابك المُعقَّد بين المعرفة والقوة. وعلى الرغم من أن هذه القضية قديمة واستهلكتها تعبيرات مُبتذلة وصيَغ مكررة ومُنفّرة، إلا أن معانيها ومضامينها قد انزوت في الجدالات الأكاديمية والفكرية. أعتقد أن انطماس العلاقة الخاصة بين المعرفة والقوة في الحداثة هي نفسها محصلة للتشكّلات الخطابية وليست مجرد نوع من التسطيح الفكري[٢٥]. ولكي أعبر بصورة

---

(٢٥) لم يزل حتى المتخصصون في فوكو ونقاده يعانون في محاولة تفسير آرائه حول العلاقة بين المعرفة والقوة. على سبيل المثال، في مقدمته لكتاب فوكو (*Power*, p. xix)، يزعم كولين غوردن (Colin Gordon) أن «ما يجعل الجمع بين القوة والمعرفة أمراً خطيراً ليس كون القوة خليقة بأن تستغل المعرفة الزائفة وتشجّع عليها (كما تؤكد النظرية الماركسية)، بل لأن الاستخدام العقلاني للقوة ينزع إلى استخدام المعرفة بأفضل الطرق التي تمكنها من تحقيق أقصى كفاءة أداتية. في رأي فوكو، لا يُعدّ مصدر الخطأ أو الإزعاج في استخدام القوة أساساً - أو خاصّة - كون المعرفة المُستخدمة زائفة. . . في واقع الأمر، يرجع ذلك إلى أن المعرفة التي توجه استخدام القوة وتحولها لأداة تعتبر سليمة علمياً. لا يعد أي شيء شرّاً في ذاته، بما في ذلك توظيف القوة؛ وإنما بكل شيء خطرٌ ما». لاحظ هنا كيف أن =

أفضل عن قوة هذه العلاقة، أبدأُ من إشكالية تصوّر سعيد لها عبر البرهنة على طبيعتها أُحادية الاتجاه. سأؤكد أن العلاقة ليست جدلية فحسب، بل تدور جدليتها هذه بطريقة تُضارع ما أطلقتُ عليه في سياق آخر «العجلة الجدلية»[*]. يقودني هذا إلى استطلاع السؤال الجوهري عن سبب الاشتباك الجدلي بين المعرفة الحديثة والقوة في الأساس، وهو سؤال تستتبعه أسئلة عن سبب نشأة الاستشراق أصلاً، وبالمثل نشأة العلم الحديث، والأنثروبولوجيا، وعلم الاقتصاد، ومدارس إدارة الأعمال، والصحافة، والهندسة، وفروع معرفية أخرى.

لا تزال حدّة العلاقة بين المعرفة والقوة صعبة السبر، بيد أنه لا توجد ظاهرة يمكن فهمها حق الفهم إذا كانت هي كل ما يعرفه المرء. فلا يمكنني أبداً فهم ما تعنيه الرحمة وتثيره من أحاسيس إذا لم تكن لي أي خبرة بقسوة المشاعر، ولا يمكنني قطعاً إدراك المعنى الفعلي للارتواء إذا لم أشعر بالعطش الحقيقي. فالمقابلةُ ـ وليس المقارنةُ فحسب ـ هي أداة معرفية ذات كفاءة مدهشة. فمن دون المقابلة يمكن للمرء أن يقضي عمره في دراسة مجال الواقع الذي يُبْرز التداخل بين المعرفة والقوة دون أن يفهم قوتَها الكاملة أبداً، ناهيك عن بُنيتها واستثنائيتها وتفردها ونَسَبها. إن هذا الغياب للمنظور والمقابلة والمقارنة حِملٌ منهك للفهم. فحتى حين حلَّل فوكو بحيوية جمّة نشأة الظواهر الأوروبية (كالقوة والمعرفة والمراقبة والصحة وما إلى ذلك) كان إطارُه المقارِن ـ المفتقد للتجانس والمنهجية ـ يقع في السياقات **الأوروبية** السابقة التي تتجلى آثارُها الصاعقة والمخيفة مثلاً في تحولات أشكال العقوبة والتعذيب (كما في وصف فوكو لمحنة داميان (Damien) حين

= المعرفة ـ على إمكاناتها الأداتية ـ تظل بعيدة عن الشك والريبة، وكيف تتحوَّل القوة والمعرفة إلى شيء أسطوري باعتبارهما كيانات مُتعالية مُفارقة للعالم (transcendental). لا تتم أبداً مُساءلة «المعرفة السليمة علمياً» التي تعتمد عليها القوة الحداثية، ولا يتساءل فوكو أو كولن مطلقاً عن سبب اعتبار هذه المعرفة تحديداً ـ وليس «المعرفة الزائفة» ـ مُبتغى تلك القوة.

(*) انظر:

Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge, MA: Cambridge Universirty Press, 2009), p. 180.

والترجمة العربية للكتاب متوفرة الآن تحت عنوان: وائل حلاق، **الشريعة: النظرية والممارسة والتحولات**، ترجمة كيان أحمد حازم يحيى (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠١٨) (المترجم).

أُدين بقتل الملك قبل أن ينقلب [فوكو] فجأة إلى مُقابِله الحديث)، أو في الأصول المسيحية للصدق كممارسة تفعَّلت بِمُوجَبها أشكال القوة الحديثة من جديد[٢٦]. وعلى الرغم من كفاءة متقابِلات فوكو التعبيرية، إلا أنها تظل دائماً أوروبية، باستثناء بعض استدعاءات عَرَضيَّة لأشكال يونانية أو رومانية زادت - بكل تأكيد - في سني حياته القليلة الأخيرة. تُصبح المقابَلات، حسب نظرية النماذج، أفيدُ ما يكون حين تكون شديدة الوضوح والحدة، وحين تكون **مختلفة** عن موضوع الدراسة بصفة خاصة.

يسمح غياب المنظور والآثار المُصاحِبة له بتعميم كوني سهل للظواهر، تعميم يُسْقط هذه الظواهر على التاريخ كله، أوروبياً كان أو غير أوروبي، حداثياً أو غير حداثي[٢٧]. وبما أن مشكلة الاستشراق المركزية (ومشكلة أغلب التخصصات الأكاديمية) هي موقعها في تلك العلاقة، فمن الضروري أن نسأل عن ذلك الشيء الذي يجعل التلازم العضوي بين القوة والمعرفة ممكناً في المقام الأول. أو قد نطرح السؤال بطريقة أخرى: ما الذي يجعل تلك العلاقة المنهجية بين المعرفة والقوة جدلية وقوية وضعيفة وغريبة ومبدئية ورقيقة؟ أو بالأحرى، ما الذي يجعلها مستحيلة بصفة مطلقة؟ لا بد من الإجابة عن هذا السؤال، ومن هنا تأتي أهمية المتقابلات وكذلك المقارنة القوية في تحليلي. أركزُ ببعض الإسهاب على دراسة حالة تخدم هدفي، أي العلاقة بين المعرفة والقوة في التراث الإسلامي ما قبل الحداثي[٢٨]. أؤكد

---

(٢٦) Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, translated by Alan Sheridan (New York: Vintage, 1995), p. 3ff.

ولحقيقة كوننا خاضعين، انظر:

Michel Foucault, *On the Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979-80*, translated by Graham Burchell (New York: Picador, 2012).

(٢٧) انظر الهامش الرقم (١٣٣) في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٢٨) ربما زعم نقاد كتابي **الدولة المستحيلة: الإسلام، السياسة، ومأزق الحداثة الأخلاقي** هنا تجاهلي الخطاب الإسلامي الحديث. انظر:

Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013).

انظر أيضاً، على سبيل المثال:

Nathan J. Brown, "A Discussion of Wael Hallaq's *Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*," *Perspectives on Politics*, vol. 12, no. 2 (June 2014), pp. 464-465.

بيد أن اتفاقي مع هؤلاء النقاد في أن أشكال الإسلام المعاصر حداثية يُلزمهم أيضاً أن يتفقوا معي =

بناء على دراسة هذه الحالة على وجود أنواع من المعرفة تتناقض جوهرياً مع توظيف القوة؛ وبالعكس، فإن القوة ـ باعتبارها مفهوماً حيوياً ـ سياسياً من الهيمنة والقهر ـ غير ذات نفع لها، وقد أقول متنافرة معها. بيد أن هذا الطرح يفترض ـ خلافاً للواقع ـ أنّ للقوة معنى واحداً أو بُنية معينة. يمكن لفهم معدَّل للقوة ـ أي تصور للقوة يمكن بمُوجَبه استخلاص السيادة والقهر القائم على المعرفة ـ أن يُذيب في ذاته مشكلة «القوة» كما أدركتها الحداثة، مغيّراً بالكامل معنى المصطلح ومضامينه. يُبرر هذا الأمر الاستحالة النظرية لاعتبار القوة في المفهومين الحداثي والفوكوي أي شيء غير كونها مرتبطة عضوياً بالمعرفة. ليست هنالك، من الزاويتين المنطقية والوجودية، قوة حداثية بلا معرفة. إذا اتفقنا على هذا القدر، وهو الأحرى بنا، تصبح لغتُنا مُسْرفة في إطنابها، على الأقل في هذا السياق. فكل ما نحتاجه الآن هو أن نَنْبس بكلمة «قوة» حتى تتضمن المعرفة بصورة تلقائية، تماماً كما أن كلمة «الأم» تتضمن ـ ولا بد ـ إشارة خالصة إلى «الابنة» أو «الابن» أو «الطفل»؛ فمن دون هؤلاء لا يمكن تصوّر وجود «الأم».

= في أن تشكيل الإسلام الحديث ينسخ النطاقات المركزية والهامشية الموجودة حول العالم، وحتى في أوروبا ـ أمريكا. يُعدّ تصور امتلاك هذه النطاقات قوة قابلية المقارنة (Comparativity) التحليلية انغماساً في ضرب من اللغو؛ فلا يمكن الحديث ـ على سبيل المثال ـ عن نظام اقتصادي في الإسلام الحديث ـ أو للإسلام الحديث ـ يختلف بصورة بنيوية عن النطاق المركزي للرأسمالية الحديثة. ينطبق هذا الأمر على كل المفاهيم والمؤسسات السياسية الكبرى التي تحكم العالم الإسلامي اليوم. في المقابل، قدَّمت النطاقات المركزية للإسلام قبل القرن التاسع عشر نماذج راسخة لهذه المُقابلات، وقد دمَّرت الكولونيالية هذه النطاقات تحديداً لأنها وقفت على النقيض من أهداف نطاقات أوروبا المركزية. ثم إنه على الرغم من أن الإسلام قد ارتبط بالفعل في علاقة جدلية مبدعة مع الحداثة الغربية، فإنه من الصحيح أيضاً أن الأيديولوجية الإسلامية (Islamism) قامت على العلمانية الكولونيالية، كما أكّدت هوميرا اقتدار بشكل مقنع: «ترتبط الأيديولوجية الإسلامية بصورة وثيقة بالعلمانية التي وضعت حدودها وحججها واهتماماتها. ليست العلاقة بين الأيديولوجية الإسلامية والعلمانية علاقة عداء صريح فحسب، ولكنها أيضاً علاقة جدلية ومبدعة. لقد صنع هذا النمط من العلمانية ـ الذي سعى البريطانيون إلى فرضه في الهند الخاضعة للكولونيالية ـ إمكانية تلك البدعة التي يُطلق عليها الأيديولوجية الإسلامية في الفكر والممارسة الإسلاميين». انظر:

Humeira Iqtidar, "Colonial Secularism and Islamism in North India: A Relationship of Creativity," in: Ira Katznelson and Gareth Stedman Jones, eds., *Religion and the Political Imagination* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010), pp. 235-253, at 235.

وعن إعادة إنتاج الإسلام كشكلٍ من أشكال الليبرالية، انظر:

Joseph A. Massad, *Islam in Liberalism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2015).

يثور هنا سؤال على القدر نفسه من الأهمية: هل تخضع المعرفة الحداثية للقواعد نفسها التي ذكرتُها فيما يخص القوة؟ أقدّمُ للإجابة عن هذا السؤال عرضاً لعصر التنوير يلقي الضوء على طبيعة المعرفة الحداثية وبُنيتها. سأشرح كيف أن القرنين السابع عشر والثامن عشر قد أنتجا تدريجياً أنواعاً معينة وجديدة تماماً من المعرفة التي **جعلت نفسها طيِّعة بصورة موضوعية وأصيلة لاستغلال القوة**، وهذا ما أعطى القوة معناها الخاص والمُركّب[٢٩]. وبمجرد أن أسَّس هذا الشكلُ من المعرفة نفسَه كشكلٍ سيادي يسمو على الطبيعة، فتح للدولة أبواب البدء في مشروع القرن التاسعَ عشر الضخم الذي سعى لتشكيل رعايا الدولة كمواطنين مُدجَّنين عبر خلق عددٍ من المؤسسات «المُهَنْدِسة» التي تعمل على استخراج إمكاناتهم. تكتسب القوننة[*] (juridicality) والآلة التعليمية الحداثية ـ من بين هذه المؤسسات ـ أهمية مباشرة لطرحي، إذ كانتا الطريقة التي تشكَّلت بِمُوجَبها **الذات الإنسانية الجديدة**، التي هي موضوع القوة الحداثية بأشكالها المختلفة.

(٣)

يظل ما حددتُه للتو من خطوط مُمهِّداً لتحليلي للكولونيالية باعتبارها مظهراً مميِّزاً للمعرفة التي أنتجتها أوروبا، أي معرفة تخص فئة متفردة. أسعى في الفصل **الثاني** إلى البرهنة على أن تلك المعرفة لم تُعِد إنتاج الشرق فحسب ـ كما افترض سعيد ـ وأن النص لم يكن أثراً لاحقاً على القوة والإمبريالية السياسيتين والاقتصاديتين؛ بل كان ـ في واقع الأمر ـ متجذّراً في

(٢٩) يُعدّ ـ لهذا السبب ـ تطبيع المذابح والحروب في طرحي هذا تفسيراً قاصراً للنموذج الحداثي، كما أكّد مالدونادو ـ تورس (Maldonado-Torres) متابعاً في ذلك تيفيتان تودوروف (Tzvetan Todorov) وإيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas) وإنريك دوسل (Enrique Dussel). يزعم مالدونادو ـ تورس أن «الطرح الفلسفي والتاريخي للحداثة ـ بوصفها نموذجاً للحرب» و«جماعة من الأسياد» التي تحكم العبيد ـ لا يقدم تفسيراً شافياً للسؤال عن عدم تسبب حروب ما قبل الحداثة بالآثار البنيوية نفسها للنموذج الحداثي. كما لا يمكنه تفسير استطاعة «جماعة من الأسياد» في أن تحافظ على نفسها في إطار منطق «التخلص من العبيد» الذين هم سبب لاستمرار «جماعة الأسياد» نفسها. انظر:

Nelson Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity* (Durham: Duke University Press, 2008), pp. 3-4, 13 and 15.

(*) يُقصد بالقوننة (juridicality) ـ حسب تعريف حلاق لها ـ استخدام القانون الحديث للتحكم في الفرد والمجتمع بهدف تحويلهما إلى كيانات مطيعة وطيعة (المترجم).

سياق أوسع لنصٍّ تحتي حدَّد للمشاريع المُهَنْدِسة شكلها في الأراضي التي انتهبتها أوروبا واستوطنتها. لم يقتصر النص الاستشراقي، بتعبير آخر، على التصوير المشوّه فقط كما فعل في الواقع. كما لم يتعلق كذلك في الحقيقة بتحيزات علمية وإحساس بالتفوّق وأمور أخرى من قبيل «منهج السيطرة» الخطابي، بتعبير سعيد (٣). لقد كان النص الاستشراقي - في واقع الأمر - خُطة أو خارطة طريق تهدف إلى إعادة خلق الشرق بصورة فعليّة على الأرض، وليس فقط نصيّة. وهكذا، لا بد من تأطير هذه القضية في الطرح الأكبر الذي أؤكد فيه على نقطتين جوهريتين: **أولاً**، لم يكن النص الاستشراقي وحيداً أو متفرداً - بأي حال - في ذلك المشروع الحداثي، فقد كانت هناك «نصوص» أخرى متعددة تعمل على أبعاد واقع «الشرق» نفسها؛ **وثانياً**، ضمَّ «الشرقُ» أيضاً «الغربَ»، غرب أوروبا والأمريكتين[٣٠]، وقد نضيف الجيوب «الشرقية» داخل أوروبا - أمريكا نفسهما. آمل أن تزيد هذه الصورة الكبرى عن «النصوص» الأخرى و«المشارق الغربية» وضوحاً مع وضع الاستشراق في مكانه الصحيح الذي ينتمي له.

ولكي يتكشّف المعنى والمغزى الكاملان لـ«**القوة النصيّة على الشرق**»، لن يجدي البدء بالنصوص، إذ لا يمكن لذلك الأمر أن يكون أكثر من مجرد خدشٍ للقشرة[٣١]. في المقابل، يُبقي البدءُ في بحث المشروع الكولونيالي ونقده على الأرض الأملَ حيّاً. بيد أن الأمل ليس أكثر من مجرد إمكانيَّة،

---

(٣٠) انظر في هذا:

Walter Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity* (Durham: Duke University Press, 2011), and Panjak Mishra, "Bland Fanatics," *London Review of Books*, vol. 37, no. 23 (December 2015), pp. 37-40 and 55-56.

ولمعنى آخر للاستغراب كمفهوم مقابل للاستشراق، انظر:

Joseph Massad, "Orientalism as Occidentalism," *History of the Present*, vol. 5, no. 1 (Spring 2015), pp. 83-94.

(٣١) كانت واحدية اتجاه المرور من النص إلى هذا العالم (wordliness) محط اهتمام سعيد في أكثر ما كتب، وقد تجلى هذا الأمر في نقده للقواعد الغربية في كتابه:

Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983).

ولطرح يعكس هذه المقاربة، انظر:

Moustafa Bayoumi and Andrew Rubin, eds., *The Edward Said Reader* (New York: Vintage, 2000), pp. 218-242.

ومن هنا الحاجة إلى ربط الممارسات الكولونيالية على الأرض ببُنية فكر عصر التنوير كما هو مطروح في الفصل **الثاني**. هذا هو تحديداً ما يتناوله سائر الفصل، أي تقديم طرح معين لمشاريع الكولونيالية المهنْدِسة في الإمبراطورية العثمانية، والجزائر، والهند، والأرخبيل الإندونيسي.

ليس اختيار هذه الأقاليم الأربعة عشوائياً، وليس من المصادفة ضم الإمبراطورية العثمانية ـ وقد كانت رسمياً كياناً ذا سيادة ـ إلى قائمة الدول التي وقعت فريسة للكولونيالية. تهدف القائمة إلى تأكيد قضية أن الكولونيالية ـ المُشترِكة في جدلية شاملة وعميقة مع التكوين الأحادي للمعرفة الاستشراقية خاصة والمعرفة الأكاديمية بوجه عام ـ تُنْتج الآثار البنيوية نفسها، بعد إجراء التعديلات اللازمة عليها. إن هذه الآثار انعكاساتٌ دقيقة لتكوين بنية الفكر نفسها التي غذَّتها أوروبا، وقد قامت بتحديد هذه البنية في كل مرحلة من مراحل تمظهرها المادي الحديث. فمن منظور نماذجي أدقّ[٣٢]، كانت آثار الكولونيالية متشابهة أو حتى متطابقة **بنيوياً**، بصرف النظر عن كون الكولونيالية مباشِرة أو غير مباشرة، أو عن اتخاذها شكلاً استيطانياً إبادياً من عدمه. تمتد المناطق الأربع المُخْتارة، **أولاً**، عبر الكرة الأرضية ونطاق العالم القديم بأكمله؛ ما يعني أن لكلٍّ من هذه المناطق تكوينها الخاص ـ والمتفرّد في أغلب الأحيان ـ البشري والتضاريسي والجيو ـ سياسي والعرقي والثقافي والقانوني والاقتصادي والمادي والاجتماعي والروحي والفكري. **ثانياً**، استعمرت ثلاثةً من هذه الأقاليم ما يُفترض أنه ثلاث قوى أوروبية مختلفة، أي البريطانيون والهولنديون والفرنسيون. خضعت المنطقةُ الرابعة ـ أي الإمبراطورية العثمانية ـ لأشكال متعددة من السطوة الإمبريالية، ما يعني أنها كانت فعلياً تحت هيمنة كولونيالية أوروبية مُشترَكة. **ثالثاً**، لم تخضع الإمبراطورية العثمانية للاستعمار بالمعنى المُتعارف عليه، إلا أنني أزعم ـ كما سأفصّل في الفصل **الرابع** ـ أن الكولونيالية لا تحتاج إلى الحضور المباشر والمادي على الأرض لكي تُفعّل آثار قوتها السيادية. وقد يمكننا الزعم بأن حالة كهذه ـ مما يمكن أن نسميه الكولونيالية ذات التحكم عن بُعد (remote control colonialism) ـ لا تكشف عن الآثار الكولونيالية نفسها في

---

(٣٢) تسعى عبارة «من منظور نماذجي» إلى استدعاء نظرية النماذج والنطاقات المركزية التي يعتمد عليها طرح هذا الكتاب، وهي لا تُستخدم هنا بمعناها التقليدي أو العام.

المناطق الأخرى فحسب، بل تزيد عليها في بعض جوانبها، سواء في سرعة التحولات أو في حجمها. ولكن تظل طبيعة هذه التحولات واحدة، كما يُبرهِن تراكمُ الآثار الكولونيالية التي يمكن للمرء رؤيتها اليوم حول العالم.

لم ينتبه سعيد ـ بسبب اهتمامه الحصري والضيق بالنص الاستشراقي ـ إلى العلاقة بين النص وتحقّقه الفعلي على الأراضي الخاضعة للكولونيالية[٣٣]. اعتبر سعيد لهذا السبب أن القوننة (وهي ما سماها هو «القانون») ليس لها إلا «أهمية رمزية في تاريخ الاستشراق» (٧٨)[٣٤]. ومن الصادم حقاً أن سعيداً لا يطرح هذا الزعم إلا في سياق اجتياح بريطانيا الرهيب للهند. ليست القوننة ـ أي المفهوم القانوني والسياسي للسيادة والتعليم وتكوين الفرد والدولة الحديثة ومجموعة أخرى من المفاهيم والمؤسسات ـ موضوعاً للتحليل في كتابه، وهذا غياب مُذهش عند مفكر دعا إلى ضرورة قراءة النص مع اعتبار مناسِب لطبيعته المرتبطة بهذا العالم. أَسْتدعي ـ في دراسة الحالات الأربع ـ النصَّ الاستشراقي والمستشرقَ نفسه كحضور أدائي في حوار مع المجالات المرتبطة بالكولونيالية، في محاولة للبرهنة على أنه في جدلية القوى التي تُمارس على الذات الشرقية لا يمكن تغليب النص باعتباره موضوعاً تحليلياً حصرياً، مهما كانت أهميته. أضف إلى ذلك أن قيمة النص التحليلية تظل مرتبطة بتلك الجدلية ومُعتمدة عليها، مما يتطلب حشد مفاهيم ومؤسسات الكولونيالوية (coloniality) في إطار تحليلي تكون بنية فكر عصر الحداثة جزءاً أصيلاً فيه.

---

(٣٣) يندهش القارئ الفطن لكتاب **الاستشراق** إذاً من تأكيد إيميلي آبتر أن سعيداً «لا يدع القارئ في كتاباته هو ينسى الإنسان في الإنسانيات». انظر:
Emily Apter, "Saidian Humanism," *Boundary 2*, vol. 31, no. 2 (2004), pp. 35-53, at 53.
إن إنسان سعيد ـ في كتابه **الاستشراق** وفي فكره كله كما تدّعي آبتر ـ هو إنسان غربي نصيّ. في واقع الأمر، لا يظهر الشرقي في كتاب **الاستشراق** كإنسان حقيقي، كأم أو صديق أو ابن أو عامل أو عالم أو مثقف «عضوي» أو فلاح أو فرد في مجتمعات مطرودة ومنهوبة أو حبيس في شكل من السجن الكولونيالي. لقد احتفظ سعيد بأنسنة ضحايا الكولونيالية لكتاباته اللاحقة، بصورة عابرة في كتابه **الثقافة والإمبريالية** (ص٥٩ على سبيل المثال)، وبصورة أقوى تعبيراً في كتابه عن فلسطين، وهي قضية اعتبرها ـ مثل كثيرين غيره ـ قضية سياسية في المقام الأول. قد يُنظر إلى كتاب **الاستشراق** إذاً ـ بناء على واقع الفضاء الكولونيالي الصادم ـ على أنه عمل أكاديمي نخبوي ينبع اهتمامه بالمستضعفين من ثرثرة القيم البرجوازية.

(٣٤) تظهر الإشارة الأخرى لـ«القانون» في كتاب **الاستشراق** في سياق تأكيد «التنافر بين الشرق والغرب» (٢٥٥ ـ ٢٥٦). في ما عدا ذلك، لا تظهر لفظة «القانون» في فهرس مفردات الكتاب وليس لها دور يذكر في المشروع الكولونيالي.

أودُّ أن أتعامل هنا ـ وبصورة باتَّة ـ مع نقد مُحتمَل للمقابلة بين أوروبا الحديثة وسائر العالم في ضوء دراسة الحالات الأربع التي أزمع مناقشتها. قد يجادل بعض المتخصصين في الاقتصاد السياسي غالباً أن نسبة نشوء قوى الحداثة إلى مصادر أوروبية (أو إلى الغرب) تُحاكي الخطاب الأوروبي الذي يُنصِّب أوروبا مهداً للمشروع الحداثي وتؤدي إلى استمرار هذا الخطاب في الوقت ذاته الذي تحاول القضاء عليه فيه. يؤدي هذا إلى اعتبار سائر العالم أقاليم فرعية وتابعة للنموذج الأوروبي[(٣٥)]. يُساق الدليل على هذا الرأي دائماً من الخبرة الكولونيالية والتجربة الفعلية، كما هي الحال في مزارع السكر وأشكال الاستغلال المُمنهج الأخرى. يقوم هذا الطرح على افتراض أساسي مُفادُه أن هذه الخبرات الكولونيالية هي التي مكّنت الأوروبيين من خلق أنماط من الإنتاج ووسائل التحكم التي رجعوا بها إلى بلادهم، ومنْ ثَمَّ قاموا بتجويدها وتنميتها ثمَّ تصديرها مرة أخرى إلى المستعمرات. يُصبح المشروع الكولونيالي ـ هكذا ـ قصة التفاعل بين أوروبا ومستعمراتها، **ومن ثم يُعدّ الاثنان مشاركين في إنتاج الحداثة،** على عِظَم تباين الطريقة. أزعم أن هذا الطرح خاطئ بصورة جوهرية، إذ إنه يُغلِّب التفسير الاقتصادي ـ المادي على حساب عوامل أخرى لا تقل عنه أهمية[(٣٦)].

---

(٣٥) Alexander Anievas and Kerem Nişancioğlu, *How the West Came to Rule: The Geopolitical Origins of Capitalism* (London: Verso, 2015), and Timothy Mitchell, "Stage of Modernity," in: Timothy Mitchell, ed., *Question of Modernity* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2000), pp. 1-34.

(٣٦) يطرح المتخصصون في الاقتصاد السياسي الدعاوى الأكبر هنا، بيد أن هذا الطرح يمتد لمجالات بحث أخرى متعددة، لا سيّما ما يتعلق منها بالتجارب الكولونيالية. في دراسته اللافتة عن الإبادة، يتحدث باترك وولف عنها بوصفها بُنية تشمل سماتها الهامة عملية مركبة من الاستيعاب. وبِمُوجَب هذه العملية «يستمر أهل المستعمرات المقهورون في تحديد بنية مجتمع المستوطنين الغاصبين». انظر:

Patrick Wolfe, "Settler Colonialism and the Elimination of the Native," *Journal of Genocide Research*, vol. 8, no. 4 (2006), pp. 387-409, at 389.

وقد زعم سعيد نفسه ـ في كتابه **الاستشراق** ومن بعده **الثقافة والإمبريالية** ـ أن فكرة أوروبا كثقافة أسمى لم تنفصل أبداً عن الشرق، بل تشكّلت في تقابل أيديولوجي معه. انظر:

Said, *Orientalism*, p. 7.

ومع صحة كل هذا، أزعم في هذا الكتاب أن الموقف الذي يفسر «التأثيرات الكولونيالية» باعتبارها بمثابة مشاركة غير أوروبية في تكوين المشروع الحداثي يُخطئ أصل المشكلة، وذلك بسبب قصور الفكر الليبرالي في المقام الأول، كما أشرح في هذا الكتاب.

لن أتناول هذا الطرح بصورة مباشِرة بعد هذه المقدمة، ولكن أَعدُّ تحليلي لبنية فكر الأداتية ومنطق أدواتها بمثابة نقد متواصل له. أعرض هنا باختصار الطرح المُضاد له، ومفادُه أن المشروع الحداثي لم يتطور عبر سلسلة من التطورات الاقتصادية والمادية التي تطلبت نظاماً مُصاحباً من القهر والتحكّم **افترض** وجود هذه التطورات. أُصرُّ في هذا الكتاب بكامله على أن الثقافات غير الأوروبية وضعت لنفسها معايير قياسية (benchmarks) داخل نطاقاتها المركزية من أجل تحديد ما يجوز فعله وما ينبغي تركه[٣٧]، كما أشرح في دراسة الحالة التي أعرضها في الفصل **الثاني**. أستخدمُ مثال الشركة (corporation) لأبرهن على ذلك، هناك وهنا أيضاً. ولكي يتمكّن الأوروبيون من استغلال أهل هاييتي وسكان أمريكا الأصليين (Amerindians) وآخرين غيرهم بالطريقة التي حدثت فعلاً - بما في ذلك استعبادهم كأنهم آلات وليسوا بشراً، وإخضاعهم لأشكال غير مسبوقة من العبودية ولتصورات قاسية عن المِلْكيّة، وتطوير هذه التجارب لتُصبح نظاماً من القهر والسيطرة على طريقة فوكو، واستخدام كل هذه الأمور في التوسع في احتلال العالم بهدف مَلْء خزائنهم (وإعادة هندسة السكان الأصليين كذوات جديدة خلال هذه العملية، وهذا طرح هام في هذا الكتاب)، والتوسع في الإبادة الجماعية كسلاح حين فشلت الطرق الأخرى - فلا بد أنهم قد امتلكوا **بالفعل** - أو كانوا في طريقهم لامتلاك - نظرة كونية نفضت عنها ذلك المعيار الذي امتلكته الثقافات غير الأوروبية[٣٨]. ولو أن الصين قد تخلّت عن ذلك المعيار تحت حكم أسرة تشينغ (Qing) لطوَّرت هي أيضاً على الأرجح «مشروعاً» شبيهاً أو مماثلاً للحداثة الأوروبية[٣٩]. وبالمثل، فلو وفّرت

---

(٣٧) لتعريف المعايير القياسية، انظر القسم الثالث من الفصل الثاني في هذا الكتاب.

(٣٨) أحسب أنه - في هذه العملية - تتقاطع أطروحاتي مع أفكار ميجنولو ودوسل اللذين سبقت الإشارة إليهما. يمكن النظر لتأريخ هذين الباحثين الأبكر لجذور الحداثة على أنها مشروع كولونيالي واقع باعتبار ذلك التأريخ المرحلة المُمهدة للظاهرة الأوضح التي أراها أنا بداية الحداثة الحقيقية. انظر:

Enrique Dussel, "Eurocentrism and Modernity," *Boundary 2*, vol. 20, no. 3 (Autumn 1993), and Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity.*

(٣٩) ليس طرح أنيفاس (Anievas) ونشانجي أوغلو (Nişancioğlu) في وضع أفضل. يزعم المؤلفان أن التهديد العثماني لدول أوروبا المواجِهة للمحيط الأطلسي قد ساهم في نشأة الرأسمالية عبر إجبار دول أوروبا الغربية على البحث عن أسواق وفرص اقتصادية في الغرب، عبر المحيط الأطلسي. =

التطورات المادية والعلمية والاقتصادية ظرفاً أولياً كافياً لنشأة نمط من الحداثة، لأصبح الإسلام أيضاً - باقتصاده قبل - الحداثي الضخم وعلومه المتطورة - **حداثياً** قبل أن تصبح أوروبا كذلك، لا سيّما بين القرنين العاشر والخامس عشر الميلاديين[(٤٠)].

لا يمكن لأي من هذه الظواهر - كالاقتصاد أو العلم أو التحكم والتوجيه - أو لآثارها المتراكمة والجدلية أن تفسر نشأة الحداثة وطبيعتها الإبادية **من دون الظروف المُمهِّدة** التي جعلت كل هذه الأمور ممكنة نظرياً وقابلة للتنفيذ عملياً. بعبارة أخرى، يتضمن اعتبارُ الكولونيالية - بوصفها كولونيالية - **الشرط الأساسي** لنشأة الحداثة طرحاً دائرياً. فكل ما استفاد منه الأوروبيون من الأراضي التي خضعت للكولونيالية ومن قبلها بلاد الإسلام[(٤١)]، مِن طب وتكنولوجيا ومنهج علمي، استُخْدم كل هذا - تماماً كالبارود المستورد من الصين والطب الهندي - في أغراض تختلف بصورة

= كما مكّنتهم الامتيازات التجارية الرأسمالية - التي منحها العثمانيون لهم - من الوصول إلى مواد خام وسلع لم يكونوا ليحصلوا عليها بطريقة أخرى. الطرح الذي يسعى المؤلفان إلى إثباته هنا هو أنه لا يمكن تفسير الرأسمالية من خلال التركيز الحصري على الريف الإنكليزي. وعلى الرغم من نجاعة فكرة الحاجة إلى مقاربة أكثر «عالمية» واستمرارية، فإن هذه الفكرة لا يمكنها تفسير فرادة البُنى الرأسمالية التي نشأت في غرب أوروبا (لا سيّما في بريطانيا وهولندا). ولا يمكن ربط التهديد العثماني بهذه البنى تحديداً، تماماً كما لا يمكن تصور أن «الطفرة الرأسمالية» التي حدثت في عصور الصين البوذية الوسطى أو في اليابان قبل أسرة توكوغاوا (Tokugawa) قد طوّرت السمات البنيوية اللازمة لنشأة الرأسمالية الأوروبية. انظر:

Randall Collins, "An Asian Route to Capitalism: Religious Economy and the Origins of Self-Transforming Growth in Japan," *American Sociological Review*, vol. 62, no. 6 (1997), pp. 843-865.

يدرك كولنز أن تلك الأنماط الآسيوية من الإنتاج لا يمكنها أن تؤدي إلى ثورة صناعية، وهذا لغز تركه كولنز لـ«مزيد من الدراسة». يمكن لأي باحث في التاريخ الإسلامي أن يقدم الطرح نفسه. ويسعى هذا الكتاب إلى تفسير الأسباب التي جعلت ذلك التفاوت ممكناً، وهو تفاوت له جذور أوروبية حصرية، ولكنه لا يتجاهل تسخير أوروبا للعالم بأسره كمعمل لها.

(٤٠) George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge, MA: MIT Press, 2007); Jonathan Lyons, *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization* (New York: Bloomsbury, 2009); John M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilization* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004); Jack Goody, *The Theft of History* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006), and Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996), pp. 22-26.

(٤١) انظر مصادر الهامش السابق الرقم (٤٠).

بالغة و**نوعيَّة** عن الأغراض التي أرادها مخترعوها. وكما العمالة الحُرَّة، وُجِدت هذه التكنولوجيا لقرونٍ في آسيا وجزر الهند الغربية قبل اكتساح أوروبا العالمَ. لا يمكن تفسير الطبيعة العُدوانية غير الاعتيادية لعملية إعادة توظيف هذه التكنولوجيا على يد الأوروبيين إلا بالإشارة إلى رؤية كونية وبُنية فكر تميزت بهما أوروبا. ليست العمالة الحُرَّة التي كانت متاحة في كل مكان ـ بما في ذلك أوروبا نفسها (كالإقطاع مثلاً) ـ تفسيراً، ناهيك عن كونه تفسيراً قاصراً. أضفْ إلى هذا أن الموقع الجغرافي لكثير من التجارب الكولونيالية لم يكن أكثر من مجرد سمة مكانية عابرة، وكانت بنية الفكر والإطار العقلي الناظم لها أوروبية بصورة مميزة وحصرية. لم يكن للشعوب الأصلية صاحبة الأرض أي دورٍ في «الفاعلية» (agency) والتصميم والتفكير والابتكار والاستغلال والتصور العام، إلا كونهم ضحايا «العبقرية» الأوروبية.

وعلى الرغم من قسوة نقدي للكولونيالية ورفضي لعقيدة التقدم (theology of progress) المرتبطة بها، إلا أن منهجي في هذا الكتاب قد يبدو متمركزاً حول أوروبا (Eurocentric). إذا أصرَّ قارئي على هذه التهمة المجافية للواقع، فإنني أزعم هنا أن ذلك التمركز المزعوم ينزع عن أوروبا تميّزها، ويسعى بصورة منهجية لكشف رذيلة مُتعوْلمة صُوِّرت على أنها فضيلة كونية. من هذا الموقف الناقد والقائم على أساس أخلاقي، يصعب الزعم أنه في أثناء إدانة التمركز حول أوروبا يُعيد هذا التمركز تجسيد ذاته وتأكيدها. أعتقدُ وأسلّم بالرأي القائل بأن الكولونيالية ليست مجرد تفرُّع عن الحداثة، ولكنها تُأسّس بُنَى الحداثة نفسها وتعتمد بصورة تامّة على ما أسماه السيميائي والتر مينيولو (Walter Mignolo) «الاختلاف الكولونيالي». بيد أنه لا طائل من الزعم (كما فعل بعض أنصار الحداثة العابرة (trans-modernists) من أمريكا الجنوبية) أنه بسبب اعتماد عملية إعادة الحداثة توليد نفسها على تزوير مظهرها أثناء قيامها بنزع الإنسانية عن الآخر، فإنه يجب أن تكون خبرة الآخر ـ **باعتباره نتاجاً للكولونيالية والاستشراق** ـ محوراً لنقد الحداثة. هذا الطرح هو في الواقع مجرد لغو؛ فالكولونيالية والاستشراق ـ وهما المُنْتِجان الخالصان للآخر علمياً ـ يُحدِّدان بُنية الحداثة، لأن الحداثة تحدد بُنية الكولونيالية والاستشراق! تثير إذاً أشكال الكولونيالية والإمبريالية الحديثة، الفريدة في

تاريخ العالم، وما صنعته أيديهما من استشراق، التساؤل عن منشأ هذا النمط من الإمبريالية والكولونيالية والاستشراق. فلا يمكن عزو فاعلية ناشطة للآخر «الشرقي»، وإلا عنى هذا فعلياً الزعم بقابلية الآخر الأصلية للخضوع للكولونيالية. يلزم عن طرح هذه الفاعلية من حساباتنا إعادتنا إلى القوى التي تدعم الكولونيالية والاستشراق، وهي القوى المُركَّبة في بُنى الفكر الأوروبية التي لا ينبغي السماح لها بتجنيد الآخر في نَسَبها وسرديتها. ومع ذلك، فإن هذا كله لا يعني أن في تركيز النقد على أوروبا محواً للآخرين أو تسفيهاً من خبراتهم كضحايا. في الواقع، يؤكد هذا الكتاب ـ كما أكد كتاب **الدولة المستحيلة** من قبل ـ أن الاستعادة الأخلاقية الشاملة لتراث الآخرين وتاريخهم، فضلاً عن نفي الحداثة إنسانيتهم، تمدُّنا بأرضية خصبة لنقد الحداثة.

(٤)

وهكذا، لا يتأثر تحليل المناطق الأربع التي أعرضها هنا مطلقاً بذلك الطرح أو ما يشبهه. إن عرضي للكولونيالية بوصفها معرفة سيادية صنعها الاستشراق بدعم عام من مؤسسات التعليم الأكاديمي الأوروبية يقع في جدلية شاملة تقف فيها مشاريع الغزو السياسية والمعرفة الحديثة داخل تشكّلات أكبر تلتحم أسسها بقوة مع نظرة معينة للطبيعة. ويمكن لهذه النظرة الأدائية أن تقودنا للنتيجة نفسها التي وصل إليها إدوارد سعيد، وهي أن ثمة عاملاً قوياً يشدُّ المستشرقين إلى ممارستهم الاعتيادية المتمثلة في تزييف الصور. وحتى لو تم الإقرار بفكرة «البصمة المحدِّدة» لبعض المؤلفين أو المحاولات الفردية التي تسعى إلى التفلّت من قيود «المحيط الوطني» (٢٧١) (بصرف النظر عمّا يعنيه هذا)، فإنه لا يمكننا الاعتداد بفكرة الاستثناءات. إن الالتزام السياسي بالإدانة المطلقة لكل المستشرقين تؤدي إلى صعوبةٍ نظريةٍ كبرى، وتقود نتائجها المنطقية إلى نتائج معاكسة لتصورنا للقوة، ومن ثم لفهمنا للحداثة ولأسلوب عيشنا فيها، بل واحتمالات فِكاكنا من قبضتها المهيمنة.

وعلى الرغم من إجازة إدوارد سعيد لفكرة «البصمة المحددة»، إلا أنه يعتقد في الواقع وبشكل موضوعي في نظرية للتشكّلات الخطابية تمنح

الأدائية قوةً ميتافيزيقية. بيد أن الأدائية ـ التي يذهب بها الخطاب الأكاديمي اليوم إلى نتائج متطرفة وتُستخدم بطرق متعددة ومشوشة ـ لا تسوّغ منح اللغة قوةً مطلقة. فكما أزعم في الفصل **الثالث**، أصبح الإجمال في طرح سعيد ممكناً فقط على حساب كُلفة نظرية. أحاول أن أشق طريقي عبر مشكلة الإجمال هذه عبر تنقيح نظرية المؤلف في معرِض دراسة حالة رينيه غينون (René Guénon)، وهو مستشرق هام يقوِّض سردية سعيد بكل السبل الممكنة تقريباً. تبرهن أفكار هذا المستشرق وكتاباته على خطأ خطاب سعيد الإجمالي بصورة أولية. ما يهم طرحي هنا هو **قيمة** أعمال هذا المستشرق وقدرتها على تأطير كل النقاش عن الاستشراق والحداثة بطرق أكثر جدية مما رأيناه حتى الآن. يغوص نقد هذا المستشرق في أعماق ظاهرة الاستشراق، متجاوزاً ـ بمراحل ـ خطاب سعيد الليبرالي والعلماني، والمُفرط بالتالي في ضيقه وانعزاله[٤٢]. تُعد الإمكانات التي يوفرها هذا النقد وقدرته على وضع خطاب سعيد في المحل ذاته الذي وضع سعيد الخطابَ الاستشراقي فيه ضرباً من المُفارقة. أسعى في الفصل **الثالث**، ومن خلال الإمساك بتلابيب هذا النقد المنهجي، إلى النظر في دور ما سأطلق عليه «المؤلف الهدَّام» (subversive author) داخل النماذج المركزية، محاولاً تسكين سعيد نفسه في هذه المنظومة النظرية.

ومع تتابع صفحات الكتاب، ستزيد أهمية نظرية المؤلف في وضع تصنيف مميِّز للمستشرقين وضوحاً، وهو عمل أساسي ومهمّ، لا سيّما لِما للنظرية من دور كبير في إعادة تعريف آليات القوة والمعرفة الخاصة بمنافذ الدخول في هذه المنظومة النظرية والخروج منها. فمن دون نظرية المؤلف، تظل سردية القوة/المعرفة والتشكلات الخطابية أسيرة إطار لاتاريخي وغير

---

(٤٢) يَصْدُق هذا القول بصرف النظر عن مدى توجّه نقد سعيد العلماني إلى «الأفكار العلمانية» نفسها، كما يقول مفتي. انظر:

Aamir R. Mufti, "Critical Secularism: A Reintroduction for Perilous Times," *Boundary 2*, vol. 31, no. 2 (2004), pp. 1-9, at 2-3.

سأؤكد في هذا الكتاب على أن مفهوم العلمانية ـ في أكثر أشكاله إيجابية وإنتاجية وحساسية ـ إشكالي بقدر إشكالية بنية الفكر التي أنشأت الاستشراق في المقام الأول. وللمزيد عن نزعة سعيد الإنسانوية العلمانية، انظر الهامش الرقم (٣٣) في هذا الفصل، والهامشان الرقمان (٦٢) و(١٣٧) في الفصل الثاني، والهامش الرقم (٢٠) في الفصل الخامس.

منتج، وهذه آفة قاتلة لأي نقد قيّم للحداثة. إلا أنه لا بد من توضيح أن تصنيف تخصصات البحث الأكاديمي المختلفة لا ينفصل عن السردية النظرية المحددة لتلك المنافذ ولا يستقل عنها. يعني هذا أن عرض سعيد الإجمالي للمستشرقين، وإن لم يكن مبرراً، ليس ذا أهمية بالنسبة إلى الجدل السطحي حول فشله في الانتباه لبعض المستشرقين البريئين من تلك التهمة. أعتبرُ هذا الإجمال ورطةً نظرية من الدرجة الأولى، ورطة ذات نتائج كارثية لكل بحثٍ في الظرف الحداثي وبُناه المادية والفكرية.

إن استهداف سعيد للاستشراق على سبيل الإجمال لم يساهم في عزل الاستشراق عن محيطه الأكاديمي فحسب (وذلك على الرغم من إشاراته المبهمة المتكررة لوجود «ثقافة» عامة دعمت الاستشراق)، بل كان لعرضه المتجذر في الليبرالية أثر قوي في تزويد حقل الاستشراق بلقاحات سمحت له بإعادة تحصين نفسه، ومن ثم إعادة إنتاجها دون المساس بنزعاته التقليدية. تَظهر الصلات التي أوجدها سعيد بين الاستشراق والثقافة المحيطة سياسية في طبيعتها، بالمعنى البدائي والتقليدي، مع بعض الإشارات الشكلية إلى المصالح الاقتصادية والنهم المادي. لا توجد هنا رؤية واضحة عن اشتراك الأكاديمية الليبرالية بصورة شاملة **وبُنوية** في مشروع السيطرة والسيادة نفسه الذي هاجم سعيد الاستشراقَ بسببه. ويقل عن هذا فهم سعيد لتورط العلم والإنسانيات «العليا» والعلمانية والنقد العلماني في ذلك المشروع بصورة قد تزيد عن تورط الاستشراق نفسه. إن هذه السرديات الأيديولوجية هي التي تؤطر نقد سعيد وتعطيه شخصيته المميزة، فأي إشارة في كتابه لموقع الاستشراق في السياق الأكاديمي الأوسع نجدها مصوغة في قالب تفرُّد الاستشراق ومنهجيّته «المتخلّفة»، مقارنة بالإنسانيات العامة والعلوم الاجتماعية.

وكمتابعة جادة لرأي سعيد في أن كل الأشياء في العالم «مترابطة» (xxiii)، يناقش الفصلان **الثالث** و**الرابع** وأجزاء أخرى من الكتاب الطرح القائل بأن كل الوحدات الأكاديمية التي تنتمي إلى النطاق المركزي أكثر تورطاً من الاستشراق في مشروع السيطرة والهيمنة نفسه[٤٣]. وهكذا،

---

(٤٣) يجب أن نعترف بأن سعيداً يوسع من دائرة بحثه في كتابه **الثقافة والإمبريالية** (ص١٢ ـ ١٣) =

سأبرهن على أن الوحدات الأكاديمية في النطاق المركزي ـ بدءاً من العلم والفلسفة، ومروراً بالاقتصاد وإدارة الأعمال وغيرها ـ تضطلع بعملية تقسيم للنشاط المعرفي بهدف خلق معرفة وممارسة سياديَّتين(٤٤). وسيظهر بصورة

= ليشمل مجموعة متنوعة من «التشكلات الثقافية». بيد أن اهتماماته بـ «التعليم» و«العلم» و«الفن» ترتد دائماً ـ بسبب طبيعة اهتماماته ـ إلى الأدب وتُختزل فيه. ويعكس أسلوب هذا الأدب ومحتواه ارتباطه بالإمبريالية، بل واعتماده عليها. بيد أننا لا نجد هنا ولو إشارة إلى جذور المشكلة التي تفسّر السمات المميِّزة للإمبريالية المعاصرة التي يعرضها سعيد بوصفها الإطار الجاهز والأهم لـ «الثقافة القومية». يظل عرض سعيد الحائر أبداً بين «الثقافة» والإمبريالية مفتقداً إلى السببية التي يمكن أن تتحرر من تلك الدائرة، إذ تتلخص مشكلة «الثقافة» ـ في نظر سعيد ـ في عدم وعيها بارتباطها بالإمبريالية، ما يعني أنه يلزمنا تفسير قوى الإمبريالية التي تغذي الثقافة، والعكس صحيح. «أعتقد أنه يوجد انقسام جد خطير في وعينا النقدي اليوم. يسمح لنا هذا الانقسام بقضاء وقت طويل في تحليل نظريات كارلايل (Carlyle) وراسْكِن (Ruskin) الجمالية، دون الانتباه إلى الشرعية التي أضفتها أفكارهما ـ بصورة متزامنة ـ على إخضاع الشعوب الدنيا والمناطق الخاضعة للكولونيالية. وسنظل نخطئ قراءة أهمية الثقافة وتَرَدُّد أصدائها في أوروبا في الماضي والحاضر ما دمنا عاجزين عن فهم كيف أن الرواية الواقعية الأوروبية العظيمة قد حققت ـ بصورة مستترة ـ أحد أهم أهدافها، أي تغذية دعم المجتمع لفكرة التوسع الخارجي. لا يعني انتباهنا لهذا الدور للرواية رشق الفن والثقافة الأوروبيين ـ أو الغربيين بصفة عامة ـ بسهام النقد في إدانة شاملة لهما؛ ليس هذا هو الهدف على الإطلاق. ما أودُّ استجلاءه هو الطريقة التي تجاوزت بِمُوجَبها عمليات الإمبريالية مستوى القوانين الاقتصادية والقرارات السياسية لتظهر في مستوى آخر هام، عبر ميولها وشرعية تشكلاتها الثقافية المتميزة والدعم المتواصل لها في التعليم والأدب والفنون المرئية والموسيقى. هذا المستوى هو مستوى الثقافة القومية التي اعتدنا على تنزيهها باعتبارها مجالاً لنُصُبٍ فكرية ثابتة ومتحررة من الانتساب إلى هذا العالم. كان ويليام بليك (William Blake) على قناعة مطْلقة حين صرح في تعليقه على رسائل رينولدز (Reynolds's Discourses) أن «أساس الإمبراطورية هو الفن والعلم، ليس للإمبراطورية بقاء من دونهما. تسير الإمبراطورية خلف الفن وليس العكس كما يعتقد الإنكليز». ما العلاقة إذاً بين طلب أهداف الإمبريالية القومية والثقافة القومية العامة؟ يميل الخطاب الفكري والأكاديمي مؤخراً إلى الفصل بينهما وتقسيمهما، فأغلب الباحثين متخصصون، وينصب معظم الاهتمام القائم على الخبرة على موضوعات مستقلة، كالرواية الصناعية الفيكتورية والسياسة الكولونيالية الفرنسية في شمال أفريقيا، وهكذا. وقد أكدتُ مراراً ـ ولفترة طويلة ـ على أن ميل التخصصات إلى الانقسام والتكاثر يعوق فهم الكل حين يتعلق الأمر بطبيعة التجربة الثقافية وتأويلها واتجاهها ونزوعها. فالغفلة عن السياق القومي والعالمي لصور ديكنز (Dickens) التمثيلية لرجال الأعمال الفيكتوريين ـ مثلاً ـ والتركيز حصرياً على الاتساق الداخلي لأدوارهم في رواياته، يفوّتان علينا فرصة الانتباه إلى علاقة أساسية بين رواياته وسياقها التاريخي. ولا يقلل هذا الفهم من قيمة الروايات كأعمال فنية؛ على العكس، تزيد متعتنا بهذه الروايات وتقديرنا لها كأعمال فنية بفضل ارتباطها بالعالم وانتسابها المركب إلى بيئتها الحقيقية». يلخص هذا الاقتباس الطويل في رأيي مشروع سعيد، سواء في كتابه **الاستشراق** أو في كتاب **الثقافة والإمبريالية**.

(٤٤) لنقد العلم الحداثي الذي ينسجم بدرجة كبيرة مع الرؤية المطروحة في هذا الكتاب، انظر الإسهامات الثاقبة لكل من: =

قاطعة هنا مدى ضآلة أثر الاستشراق بالمقارنة مع الأثر العام لهذه الوحدات. إن تركيزي على الاستشراق لا تُبرره خبرتي الأكاديمية فحسب، بل أمورٌ أخرى كثيرة أيضاً. فإذا كان لطريقُ **إلى قلب** الشرق قد أوجد الاستشراقَ باعتباره أوضح الجسور وأكثرها استقامة لتحقيق ذلك الهدف، فإن الطريق إلى الخروج من الشرق، ومن ثمّ العودة إلى «الذات المُصْلحة»، بحاجة إلى جسر أيضاً. بعد إعادة تأهيل الاستشراق أخلاقياً، ستظل له وظيفة مهمة، كما سيؤكد الفصل الأخير.

ومن خلال التركيز المتواصل على الشركات بأنواعها المختلفة، أُجادل أن الوحدات الأكاديمية لا تساهم في التأسيس لبنية فكرية استعمارية حتى النخاع فحسب، بل تتجذر - مثل كل الكيانات التجارية - في بيئة أوسع من العلل الاجتماعية العامة. وبعد تقديم تصنيف عام للأكاديميا من خلال التفريق بين النطاقات المركزية والهامشية فيها، سأشرح كيف أن وحدات النطاق المركزي الأكاديمية مرتبطة بنيوياً وبصورة منظمة (وإن كانت غير واعية) بمشروع الحداثة الغربية الكولونيالي المنتشر الآن في سائر العالم. كما أزعم بعد هذا أن ثمَّة صلة منظمة بالدرجة نفسها بين الكولونيالية الحديثة والإبادة الجماعية. ويُعدّ هذا الطرح - في التحليل النهائي - بمثابة استجلاء للصلة بين المعرفة بتنوعها الأكاديمي والإبادة الجماعية. وفي الفصل **الرابع** - حيث أناقش بإسهاب مفهوم الإبادة - أدعم الرأي القائل بأن الإبادة الجماعية تأخذ أشكالاً متعددة ترتبط كلها بطرحي بصورة وثيقة. كما يقدّم هذا الكتاب نقداً متواصلاً للمدلولات التقليدية للأداتية، أضع بِمُوجَبه الإبادة الجماعية - والمعرفة التي تمكّن لها - داخل بنية فكرية مصوغة بالكامل من سيادةٍ معرفية، وذلك على خلاف من يركّز على الدوافع المادية والاقتصادية للاستعمار ونزعاته الإبادية الأصيلة.

Claude Alvares, Shiv Visvanathan, Kothari and Mehta, and Vandana Shiva, in: Ashis Nandy, ed., = *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity* (Delhi: Oxford University Press, 1988); Jean-Pierre Dupuy, *The Mark of the Sacred*, translated by M. B. DeBevoise (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013), pp. 54-89.

انظر أيضاً:

Sandra Harding, ed., *The Postcolonial Science and Technology Studies Reader* Durham: Duke University Press, 2011); Mark Harrison, "Science and the British Empire," *Isis*, vol. 96, no. 1 (2005), pp. 56-63, and Michael A. Osborne, "Science and the French Empire," *Isis*, vol. 96, no. 1 (2005), pp. 80-87.

وانسجاماً مع قيامي بإعادة صوغ نظرية المؤلف كمنهج تحرر خطابي، يبيّن الفصل **الخامس** أن تحويل الاستشراق ـ بوصفه نموذجاً أولياً من المعرفة الأكاديمية المتخصصة ـ إلى مجال للبحث المتَّسم بالإنسانية جائز الحدوث، ولكن بعد أن ينفض عن نفسه نزعات الإنسانوية العلمانية والتمركزية الإنسانية والقدرة الكولونيالية والمعرفية السيادية (sovereign epistemology). إنني لا أقترح هنا توجهاً مؤسسياً، بل توجهاً يبدأ من إعادة التكوين الأخلاقي للفرد الذي يكوّن المؤسسي. وفي سياق هذا الطرح، أتناول المعضلة الفلسفية الليبرالية التي تسعى إلى الكشف عن ورطة الليبرالية عندما تعمل على تكوين الذات، علاوة على استحالة نجاح أي عمليات لتكوين الذات الأخلاقية من داخل إطار الليبرالية. وبما أنني أزعم في الكتاب بكامله أن الاستشراق المعروف ليس أكثر من كونه «قِسماً» من أقسام الأكاديميا الحديثة يتخصص في دراسة الشرق، وأن «الأقسام» الأخرى تقوم بالعمل نفسه، كلٌّ في تخصصه، يتجلى الاستشراق باعتباره أكثر مجالات المعرفة تناولاً للآخر. هذا سراب خادع بالطبع، وقد انخدع سعيد به. في المقابل، أعتبرُ الاستشراق مثالاً توضيحياً (ولا سيّما وقد درستُه لمدة أربعة عقود)، وليس هدفاً في ذاته. ويمكن للتوجه نفسه أو مثيل له أن يُستخدم بالفاعلية نفسها في وحدات أكاديمية أخرى يشتمل عليها النطاق المركزي، كالأنثروبولوجيا أو علم الاجتماع أو التاريخ، وبالأولى علم الاقتصاد والتجارة والصحافة والفلسفة والعلوم. إن الهدف هنا هو فتح مجال نقدي لدراسة المدى الكامل للأكاديميا الحديثة، دون ترك منفذٍ لهروب الفنون الجميلة والتخصصات الفنية الأخرى، بصرف النظر عن الدور الأصغر لهذه التخصصات الأخيرة في مشاريع الحداثة العنيفة والمدمّرة.

وأخيراً، ثمَّة كلمة هامة عن موقع هذا الكتاب في المشهد الأكاديمي؛ فعلى الرغم من أن كتاب **الاستشراق** لسعيد هو نقطة انطلاقي، فقد قمت بتوسيع دائرة بحثي حوله، مضيفاً أبعاداً تاريخية وفلسفية، ومنتهياً بإلغاء سرديته وأسانيدها السياسية التقليدية. بعبارة أخرى، فعلى الرغم من أن كتابي هذا يبدأ من السياسة كمجال للنقد، إلا أنه ينتهي إلى مجال فكر مختلف بالكامل، وهذا تحديداً هو الهدف. فالكتاب إذاً هو مقالة عن الأسس والبُنى الأخلاقية الجوهرية التي تقف من الحداثة موقف الدحض والنقد غالباً،

وموقف النقد الخلّاق أحياناً. قد تبدو هذه المحاولة محكومة بالفشل ـ منذ البداية ـ في نظام معرفي يقوم وجوده على استبعاد مبدئي لرؤى وطرائق تفكير معينة. بيد أن هذا الكتاب سيؤكد بكل حيوية على أن الأدائية والتشكّلات الخطابية والمعرفة وبُنى القوة هي أمور ديناميكية تترك دائماً، بفضل ديناميكيتها، منافذ وتشققات وشروخاً وكسوراً **مناقضة للبنى النموذجية**(٤٥). تكثر هذه الشروخ في المشروع الحداثي الذي ينكرها أصلاً. إن الاعتقاد بعدم قدرة هذه الشروخ على الإسهام في ما أُطلق عليه «النقد الخلّاق» لا يُعدّ طرحاً متناقضاً فحسب، بل طرحاً يعمل على تأبيد الموت المجازي لمؤلف فوكو الميّت. وهكذا، يصبح المعنى الحقيقي للنقد هو ـ أولاً وأخيراً ـ التفكير من خلال المنافذ والشروخ، ومنح ما تم استبعاده وإسكاته حضوراً ناشطاً، وإحياء ما حكمت عليه النطاقات المركزية بالتهميش وغياب الجدوى. إن النقد الذي يدعم فكرة غياب المؤلف لا يقل موتاً عن موت المؤلف نفسه. بيد أنه ما دام هذا النقد قد طُرح بات لزاماً على هذا الكتاب تحليل آثاره **الكارثية**.

---

(٤٥) في كتابه **الثقافة والإمبريالية**، يؤكد سعيد بالمثل ـ كما فعل آخرون ـ أن هذه المنافذ والتشققات هي مواقع منتِجة بالنسبة إلى النقد. بيد أن طرح سعيد ـ وكثيرين غيره ـ يعتمد على تشققات نموذجية تقع دائماً داخل النطاقات المركزية التي تمثلها العلمانية وأفكار عصر التنوير خير تمثيل. في المقابل، يسعى هذا الكتاب إلى البرهنة على أن النقد المُجَدّد يتطلب منافذ وتشققات زائدة عن النموذجية (extraparadigmatic)، يتم إزاحتها إلى النطاقات الهامشية تحديداً لأنها إما ليست بذات أهمية للنطاقات المركزية، أو لأنها مُضادّة لها. وهكذا، تعطي «المنافذ والشروخ والتشققات والكسور» النقد معنى وقيمة مختلفين تماماً.

الفصل الأول

وضع الاستشراق في مكانه

(١)

نطالع في النُّبذة المختصرة على الغلاف الخلفي لكتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد (طبعة ٢٠٠٣) أن المؤلف «يتتبع أصول 'الاستشراق' خلال الفترة الزمنية التي امتدت لقرون، سيطرت فيها أوروبا على الشرقين الأوسط والأدنى». قد يثير هذا التصريح دهشة أي مؤرخ للعالم الإسلامي المعاصر؛ فأي باحثٍ في الكولونيالية الهولندية أو البريطانية أو الفرنسية في مناطق كأرخبيل المالاي أو الهند أو شمال أفريقيا يعلم تمام العلم أن هذه القوى الأوروبية لم تستطع فرض هيمنتها الكولونيالية بصورة فعّالة ومُمْتدة على تلك المساحات الشاسعة قبل منتصف القرن التاسع عشر أو نهاياته. من الصعب إذاً الزعم بأن الكولونيالية الحديثة أصبحت ذات فعالية أدائيَّة قبل قرنين مَضَيا، ما يعني أن الإشارة غير المقيّدة لـ«القرون» على غلاف الكتاب يجب أن تُرد إلى محتوى الكتاب نفسه، حيث يتم توضيحها بإسهاب.

إن أول دليل على تصور سعيد الضبابي للتسلسل التاريخي هو الامتداد التاريخي اللانهائي والمدى الجغرافي غير المحدود اللذان حدَّدَهما للنشاط الخطابي للاستشراق. ففي الصفحات الأولى لكتابه، يبدو سعيد معتقداً أن الاستشراق قد بدأ منذ ألف عام مضت (١٧)[١]، ثم يتراجع الاستشراق زمنياً حتى يصل إلى الروائي التراجيدي اليوناني إيسخيلوس (Aeschylus) الذي يُقدَّم هنا على أنه «غير شرقي» عاش في القرن الخامس قبل الميلاد (٢١). وبعد

(١) الإشارة إلى أرقام الصفحات في النص هي إحالة إلى كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد. انظر:
Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 2003).

ثلاثين صفحة أخرى، يزعم سعيد أن الاستشراق «قد بدأ وجوده الرسمي» عام ١٣١٢م، وذلك حين أسَّس مجمعُ كنائس فيينا (Church Council of Vienna) سلسلةً من الكراسي الأكاديمية في اللغات العربية واليونانية والعبرية والسريانية، في مدنٍ مثل باريس وأكسفورد وبولونيا وأفينيون وسلامانكا (٤٩). وهكذا، مثَّل الاستشراقُ ـ المتآمر على «التاريخ والشخصية والمصير الشرقي لمئات من الأعوام» ـ الإسلامَ لمسيحية العصور الوسطى (٦٠)، على الرغم من أن «بداية قصته... كانت في اليونان القديمة» (٦٨). لا يشرح لنا سعيد هنا الفرق بين «الوجود الرسمي» للاستشراق و«بداية قصته»، ولا يشرح لنا كيف أن هاتين الظاهرتين اللتين يفصلهما أكثر من ألف وخمسمئة عام يرتبطان ببعضهما. وهكذا، يعتقد سعيد في وجود «مستشرقين معاصرين» (١٦، ٢٢، ٤٢)، و«مستشرقين ينتمون لعصر النهضة الأوروبية» (٥٠)، ومستشرقين قدماء يونانيين ولاتينيين مسيحيين (٦٨)[٢].

وهكذا، يوجد المستشرقون في كل مكان وزمان، **في الغرب**. لا يشرح لنا سعيد مطلقاً الفرق بين مستشرق من القرن الخامس قبل الميلاد وآخر من القرون الوسطى أو من القرن التاسع عشر، بل أقصى ما يقوله سعيد هو أن كل هؤلاء تناولوا الشرق وقاموا بتزييف صورته أو إساءة تمثيله. ولا يخبرنا سعيد عن الوسائل الأداتية والآليات الخطابية التي أتاحت لإيسخيلوس «تحويل» الشرق (٢١). كما لا يبوح لنا سعيد عن أي اختلافات أو تماثلات نوعيَّة بين أديب على شاكلة إيسخيلوس وآخر على شاكلة دانتي، أو بين هذا الأخير ومستشرق على شاكلة برنارد لويس. إن المثير للدهشة حقاً في حالة «اليونان القديمة» ـ التي عزا لها سعيد «وضع خطة الاستشراق» كما رأينا ـ هو أن سعيداً نفسَه أسهب بصورة مُسْتحقَّة في سياق جدلٍ حول **أثينا السوداء** في تناول قضية تأخُّر أوروبا في تبني اليونان كجزء من الحضارة «الغربية»[٣]. بيد أن إشارة سعيد لإيسخيلوس ـ وبصرف النظر عن المفارقة التاريخية لهذه

(٢) قام إعجاز أحمد بنقد هذه السمة في كتاب سعيد، وإن وصل هذا النقد إلى نتائج مختلفة بعض الشيء عن نتائج هذا الكتاب. انظر:

Aijaz Ahmad, "Orientalism and After: Ambivalence and Cosmopolitan Location in the Work of Edward Said," *Economic and Political Weekly* (25 July 1992), pp. 98-116, at 100.

(٣) Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage, 1993), pp. 15-16.

الإشارة ـ تؤدي بالضرورة إلى نتيجة عبثيّة مفادها أن ما يحدّد المعرفة هو الموقع الجغرافي باعتباره موقعاً جغرافياً، وليس ثقافة معينة أو أيديولوجية ما أو بنية فكر خاصة.

يتزاوج غياب التحديد التاريخي في فهم سعيد للاستشراق مع تداخلات جغرافية تستعصي على الفهم، إذ يُنْظر إلى إيسخيلوس وهوميروس والإسكولائيين (scholastic scholars) ودانتي ورينان وماسينيون ولويس بالطريقة نفسها. يبدو المشترك الوحيد بين هؤلاء في منطق سعيد هو تناولهم جميعاً لما يُعتبر «الشرق» ـ وأحياناً «المشرق» ـ من منطقة جغرافية تعرف بـ«الغرب». لا يوجد في تعريف سعيد هنا «شرقي» أو «مشرقي» تناول الـ«شرق». وهكذا، قد يبدو لبُرهة أن معيار سعيد في اعتبار شخصٍ ما مستشرقاً هو انتماؤه لمنطقة جغرافية تُعرف بـ«الغرب»، على الرغم من أن الغرب يمكن أن يكون في الشرق! يبدو هذا مدهشاً حقاً بالنظر إلى تعريف سعيد الأول للاستشراق: «يُعدُّ مستشرقاً أيُّ شخص يدرس الشرقَ أو يكتب عنه أو يبحث في مختلف جوانبه، الخاصّة منها والعامّة». وبالطبع، لا يحل هذا التعريف المشكلة ولا يضع لها حداً، إذ لا يمكنه تبرير ضم اليونان أو إيسخيلوس أو إيميل تيان (Émile Tyan)، ذلك الباحث اللبناني الماروني الذي تعلم وكتب باللغة الفرنسية في القرن العشرين وبحث في تاريخ الشريعة الإسلامية بطريقة كانت ستثير على الأرجح حفيظة سعيد بأكثر مما فعل برنارد لويس نفسه[٤]. كما لا يمكن لتعريف سعيد للاستشراق استيعاب أمثال «المستشرق» الفرنسي رينيه غينون (René Guénon)، وهو موضوع الفصل **الثالث** من هذا الكتاب. كما لا يمكنه استيعاب بُنية الخطاب الذي توجه ببصره إلى أمريكا الهندية (Amerindia) في الغرب، على الرغم من تشابهها

---

(٤) صنف إيميل تيان عدة كتب، أشهرها:

Émile Tyan: *Histoire de l'organisation Judiciaire en pays d'Islam*, 2 vols., 2ème ed. (Leiden: Brill, 1960); *Institutions du droit public musulman, Tome I: Le Califat* (Paris: Recueil Sirey, 1954), et *Institutions du droit public musulman, Tome II: Sultanat et califat* (Paris: Recueil Sirey, 1956).

ولنقد أفكاره عن أشكال التنظيم السياسي الإسلامي، انظر:

Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), pp. 60-63.

يتناول سعيدٌ برنارد لويس بالنقد في ص٣١٥ ـ ٣٢١ من كتاب **الاستشراق**.

مع بُنية الاستشراق في تعريف سعيد. سنتناول لاحقاً دلالة عدم قراءة سعيد لتيان وعدم معرفته بغينون، فضلاً عن عدم اكتراثه بالاستشراق الذي ركّز على الشريعة الإسلامية أو اتجه غرباً. لازم قِصَر النظر التاريخي هذا غيابُ التحديد الجغرافي والإثني في كتاب سعيد، إذ اختلطت الجغرافيا بالتاريخ لتصنع صورة لا يقبلها العقل. لا تهدف الإشارة إلى هذا التشوّش التاريخي والجغرافي إلى الزعم ببطلان نقد سعيد للاستشراق، بل إلى البرهنة على غياب هذا النقد للتماسك الداخلي والحيوية، إذ يفتقر إلى تحديد مجال دراسته بصورة مُحْكمة. يرجع هذا في ظني إلى أدوات بحث تحليلية ترتبط في بعض جوانبها بمجموعة افتراضات أيديولوجية. ولا يستهدف نقدي سعيداً الباحث والمفكر، بل يتناول الحقل الأكاديمي الذي ينتمي إليه من يتبنون طرح سعيد، على الرغم من أنه يظل محدوداً بما أطلق عليه في الفصل **الثالث** «التأليف المُعارِض».

وبعد تصريح سعيد بهدف كتابه عن الاستشراق، نصل إلى نتيجة صاعقة يقول فيها إنه «من الصحيح إذاً القول إن كل أوروبي كان في كل ما قاله عن الشرق عنصرياً وإمبريالياً ومتمركزاً بالكامل حول إثنيّته الخاصة» (٢٠٤). ليس ثمة أي تقييد هنا لقَصْر هذا الوصف على تيارٍ فكري مُحدد أو حقبة زمنية بعينها أو منظومة قوة منحت تلك الظاهرة الظروف الضرورية لتحققها[٥]. سيجد أي قارئ مُدقّق لكتاب **الاستشراق** أن حُكم سعيد هذا كان جارفاً وشاملاً، إذ لا يميّز بين كل من تحدث عن الشرق، بدءاً من إيسخيلوس ووصولاً لبرنارد لويس وأضرابه ممن يستحقون حُكم سعيد الحادّ عليهم. وإذا أخذنا في الاعتبار نظرية التشكّلات الخطابية المُحدّدة تاريخياً وثقافياً عند فوكو ـ والتي لا يذهب بها أبعد من القرن السابع عشر[٦] ـ

(٥) يقدم جوزيف مسعد بعض الملاحظات الدقيقة حول هذه القضية. انظر:

Joseph Massad, "Orientalism as Occidentalism," *History of the Present*, vol. 5, no. 1 (Spring 2015), pp. 83-94, at 87-88.

بيد أن القضايا التي يناقشها مسعد تتعلق بتكوين أوروبا الذاتي في مقابل «الآخر الشرقي»، فلا ترتبط لذلك بما أناقشه أنا هنا.

(٦) يشير فوكو أحياناً إلى عصر النهضة بوصفه نقطة البدء، ولكنه لا ينسب إليه تقاطع علاقات القوى التي ظهرت في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر. انظر:

M. Foucault, "The Subject and Power," in: Michel Foucault, *Power*, edited by James D. Faubion; translated by Robert Hurley [et al.], Essential Works of Foucault, 1954-1984; vol. 3 (New York: New Press, 1994), pp. 326-348 at 332.

واعتراف سعيد بتأثره بفوكو (٢٣)، فإن سياحة سعيد في اليونان القديمة وفيينا في بدايات القرن الرابع عشر تثير الشك في مدى فهمه لما قصده فوكو بالتشكّل الخطابي، وموقع المؤلف تحديداً فيها.

أما نقّاد سعيد، فقد دأبوا ـ بنبرة مسيَّسة وهجائية عنيفة ـ على اتهامه باستهداف الكثير من «المستشرقين الصالحين» الذين «تمتعوا بالمصداقيّة» ومنحوا الفرصة «لأهل البلاد الأصليين بالتعبير عن أنفسهم» بلا «استعلاءٍ ثقافي». ومن هؤلاء المستشرقين «الصالحين» يوليوس فلهاوزن (ت. ١٩١٨) (Julius Wellhausen)، تيودور نولدكه (ت. ١٩٣٠) (Theodor Nöldeke)، كارل هاينريش بيكر (ت. ١٩٣٣) (Carl Heinrich Becker)، كريستيان سنوك هرغرونيه (ت. ١٩٣٦) (Christiaan Snouck Hurgronje)، جورجيو ليفي دِلّا فيدا (ت. ١٩٦٧) (Giorgio Levi Della Vida)، هنري لاووست (ت. ١٩٨٣) (Henri Laoust)، شلومو دوف غويْتيْن (ت. ١٩٨٥) (Shelomo Dov Goitein)، نويل ج. كولسُن (ت. ١٩٨٦) (Noel J. Coulson)، روبرت برونشفيغ (ت. ١٩٩٠) (Robert Brunschvig)، كلود كاهين (ت. ١٩٩١) (Claude Cahen)، فرانتس روزنتال (ت. ٢٠٠٣) (Franz Rosenthal)، ويليام تشيتِك (William Chittick)، مايكل غيلسنان (Michael Gilsenan)، وآخرون كُثُر[٧]. لا يقلّ صاحب هذه القائمة في تعميماته المطلقة وغياب فطنته التاريخية تشوشاً عن سعيد؛ فمن السهل إخضاع بعض هؤلاء المستشرقين لنقد أقسى من ذلك الذي وجّهه سعيد لآخرين. لا تكمن المشكلة هنا في نظرة سعيد الخاطئة، وإنما في ما أحدثه تعميمُه الجغرافي والزمني الجارف من طمس البُنى الأعمق التي كان لها أن تزيد من قدرته على التمييز. وهكذا، كان سعيد ونقاده على السواء ـ وقد أنكروا هذه البُنى مثله ـ مشغولين بما أسمّيه النظرة الأفقية (وما يرتبط بها من سياسة)، عِوَضاً عن النظرة الرأسية التي تمثّل العمق الأركيولوجي للمعرفة والفلسفة التي يقوم عليها الاستشراق وأغلب التخصصات الأكاديمية الأخرى.

---

(٧) Daniel Martin Varisco, *Reading Orientalism: Said and the Unsaid* (Seattle: University of Washington Press, 2007), pp. 43-44.

لا تكمن أهمية كتاب فاريسكو في نقده الخاص لكتاب سعيد، وإنما في جمعه أوجه النقد المختلفة للكتاب.

وفي معرِض هجومه على الاستشراق، لم ينتبه سعيد لمفهوم المؤلف، وأخطأ فهم فوكو في هذه النقطة[٨]. أعجز كل هذا سعيداً عن التمييز بين بُنيةِ الفكر والتشكلِ الخطابي ومواطن القوة والنزعةِ الهَدْمية والنموذج، (من جهة)، والطريقةِ التي يعمل بها آحاد المؤلفين لتستخدم أفكارهم في تلك المجالات وتُستبعد منها. إن نظرية المؤلف هي جزءٌ حاسم في أي تصوّر للتشكل الخطابي، ويتخبط المرء من دونها خبْط عشواء. نلتفتُ الآن إذاً - قبل الانتقال إلى لُبّ طرحي حول الاستشراق[٩]، وتفادياً لخطأ سعيد المنهجي - إلى نظرية المؤلف والنظرية الأخرى التي أسميتُها «نظرية النماذج».

(٢)

أستهلُّ هذا القسم من الفصل بإشكالية أخرى في كتاب إدوارد سعيد، ألا وهي مفهوم التصوير التمثيلي (representation). لا يتناول تحليلي هنا طريقة تصوير المستشرقين للشرق، بل يتناول الطريقة التي قد نصوّر بها نحن المستشرقين. يصرّح سعيد - في تعليق مدهش يُشار إليه كثيراً - بأنَّه «على خلاف ميشيل فوكو الذي أدينُ بالشيء الكثير لأعماله، أؤمنُ بشدة بوجود بصمة مُحدِّدة (determining imprint) لآحاد الكُتّاب في كتاباتهم؛ فمن دون هذه البصمة تُصبح تلك الكتابات مجرد مجموعة نصوص مجهولة الهوية تشكّل منظومة خطابية كالاستشراق» (٢٣)[١٠]. لا يقدم لنا سعيد مع هذا أي مثالٍ لكاتب تَرَكَت أعمالُه «بصمة محددة»، ولا حتى في حالة هاملتون جِبّ

(٨) نجد واحداً من أفضل التحليلات لعلاقة سعيد الإشكالية بفوكو في:

James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), pp. 266-271.

انظر أيضاً:

Sudipta Kaviraj, "Said and the History of Ideas," in: Sugata Bose and Kris Manjapra, eds., *Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas*, Palgrave Macmillan Transnational History (New York: Palgrave Macmillan, 2010), pp. 58-81, at 71-75.

(٩) انظر القسم السادس من الفصل الثالث.

(١٠) لقد قبلت هذه القضية على ظاهرها دون مراجعتها كقضية نظرية من واقع تطبيق سعيد لها والذي يختلف فعلياً عنها. انظر، على سبيل المثال:

Nadia Abu El-Haj, "Edward Said and the Political Present," *American Ethnologist*, vol. 32, no. 4 (November 2005), pp. 538-555.

(H. A. R. Gibb) ولويس ماسينيون اللذين حظيا ـ مقارنةً بالآخرين ـ بأكرم معاملة من قلم سعيد اللاذع. لا تبدو البصمة المحددة عند سعيد أكثر من مجرد قشرة يصارع الكاتبُ الموتَ تحتها، إذ يفيض كتابه بتأكيدات على سقوط المؤلفين الحتمي في براثن قواعد «المحيط» القومي أو «الطائفة» التي ينتمون إليها، مهما حاولوا الإفلات منها (٢٧١). إن كل المستشرقين في طرح سعيد ـ بمن فيهم جِبّ وماسينيون ـ يقعون بالكامل داخل حدود التراث الاستشراقي الذي لا يسمح أبداً لأي مساحة نصيّة أن تُظْهر «بصمتهم المحددة» بصورة حقيقية. إن غاية ما نحصل عليه من تحليل سعيد لأعمالهم ـ وهو تحليل رائع في جوانب أخرى ـ هو أنه كانت لهؤلاء بصمة **جامعة مُمَيِّزة** (generic) تلتصق بأي باحث لمجرد كونه أحد أفراد «الطائفة»، وإن تعذّر اعتبارها نظرة «مُحدِّدة». فالبصمة «المحدِّدة» ـ كما استخدمها سعيد في إشارة صريحة إلى فوكو ـ تعني القدرة على إحداث تغيير (ما أطلق عليه فوكو «التماثل» و«الاختلاف») داخل البنية النموذجية لمنظومة خطابية معينة، تماماً كما كان لفوكو ومن قبله لآخرين ـ مثل كانط وماركس وفرويد ـ بصمتهم المحددة. كان للاستشراق في اعتقاد سعيد شخصيةٌ محددة متجاوزة للتاريخ، أو «هوية شركاتية» (٢٠٢)، وبما أن كل من كتب عن الشرق كان مستشرقاً، فقد انتموا جميعاً ـ وبصورة كاملة وحتمية ـ إلى الهوية النموذجية.

لا يعطي سعيد ـ في سرديته العامة أو في تناوله لآحاد المؤلفين على السواء ـ أي مساحة لأي مستشرق ذي «بصمة محددة». وحسب أسلوبه النمطي الخاطف في التعبير عن مواقفه في كتابه، يتردد سعيد في تناوله لماسينيون، وهو الشخصية الوحيدة في الكتاب التي كان يمكنها الوصول إلى شرف امتلاك «البصمة المحددة». بيد أن ماسينيون لم يصل إلى تلك المكانة، ويخبرنا سعيد عن السبب قائلاً:

> لا يمكن لأي باحث، ولو كان على شاكلة ماسينيون، أن يقاوم ضغوط أمته أو المنظومة العلمية التي يعمل في إطارها. . . . بيد أننا لا بد أن نعترف باحتمال قدرة التحسينات والأسلوب الشخصي والعبقرية الفردية على أن تتجاوز في النهاية القيود السياسية التي تعمل بصورة موضوعية بموجب تلك المنظومة العلمية أو من خلال المحيط القومي. ولكن حتى في هذا الحالة، ظلت أفكار ماسينيون. . . عن الشرق تقليدية واستشراقية بالكامل (٢٧١).

وبعد تصريحه عن بصمة المؤلفين المحددة مباشرة (٢٣)، يزعم سعيد أن «فوكو قد اعتقد أنه ليس للنصوص المفردة أو لآحاد المؤلفين أهمية تُذكر بصفة عامة». وبصرف النظر عن أهمية هذه القضية في فكر فوكو أو عن مدى صحة فهم سعيد لها، فإن سعيداً يناقض نفسه باعترافه بقدرة الأصالة والموهبة على «القفز وراء حدود الزمان والمكان لتقديم عمل جديد»، ثم يقلل من أهمية هذه الفكرة ـ التي يطلق عليها «أسطورة الإبداع» ـ مصرحاً بأن «هذا النوع من الأفكار يحمل [فقط] **بعض** الصدق» (٢٠٢، مع إضافة التشديد). ثم تأتي فقرة أخرى تبدو نافية تماماً لإمكانية تحقق «البصمة المحددة»، فالاحتمالات المتوفرة هنا؛

ليست محدودة لأي عقل عظيم أو مبدع، تماماً كما أن للموهبة العظيمة قدراً صحياً من احترام ما أنجزه السابقون وما هو كائن بالفعل. فأعمال السابقين والحياة المؤسسية للحقل العلمي والطبيعة الجماعية لأي مشروع فكري ـ إذا اكتفينا بهذه الأمور دون الإشارة إلى الظروف الاقتصادية والاجتماعية ـ تَنْزِع إلى التقليل من آثار إنتاج الباحث الفرد (٢٠٢)[١١].

وهكذا، تُثْبت مفارقةُ الاستثناء النظري لفكرة البصمة المحددة للمؤلف القاعدةَ الموضوعية المتحقِّقة من انعدام الاستثناء! يتركنا هذا في حيرة من أمرنا في ما يخص أمر البصمة المحددة التي اعتقد سعيد امتلاكه لها كمؤلف كتاب **الاستشراق**، حين كان يكتب من داخل «حقل معرفي» وفي إطار «ظروف اقتصادية واجتماعية معينة»[١٢]. وعلى الرغم من عدم امتلاكه نظرية

(١١) من المُلغِز إذاً أن نقرأ هذه العبارة عند أحد أكثر تلاميذ سعيد وأتباعه حماسة: «كان [سعيد] أبعد ما يكون عن رؤية الاستشراق كنظام تصوير تعميمي ومطلق»، مضيفاً أن من يعتقدون هذا الرأي فيه ليسوا إلا «قراءً غير مدققين». انظر:

Aamir R. Mufti, "Orientalism and the Institution of World Literature," *Critical Inquiry*, vol. 36, no. 3 (2010), pp. 458-493, at 462.

يدهشني حقاً أنه في كتابات «مفتي» لا يمكن التعرف على سعيد تقريباً، وكأن «مفتي» يكتب عن سعيد آخر. ولا يقل عن هذا إدهاشاً اتهام «مفتي» لكثير من «قراء» سعيد بالتسرع وعدم التدقيق.

(١٢) زعم أحد نقاد سعيد أن نقطة انطلاقه «لا تقوم على أساس»، إذ إنه بتبنّيه «أركيولوجية فوكو وجنيولوجيته، وضع [سعيد] نفسه في موقف صعب من خلال إدانة كل المستشرقين دون استثناء، وذلك بسبب افتراضه المسبق بعدم إمكانية فهم الحضارات الأخرى، وبأن كل رأي أو تصوير لا يعدو أن =

للمؤلف أو استيعابه لأفكار فوكو عنها، فقد كان سعيد - على خلاف طموحاته على الأرجح - مستشرفاً نقده للاستشراق، كما سأشرح في الفصل **الثالث**. كما كان الاعتراف بوجود بصمة محددة ولو لمستشرق واحد ليتطلب من سعيد تفسيراً؛ فبما أن مشكلة المؤلف هي ظاهرة وليست مجرد مثال فردي أو مُعطى إمبيريقي تجريبي، فإن الاعتراف بالبصمة المحددة يتطلب - ضرورةً - نظرية قادرة على تفسير التمايزات والاستثناءات والاختلافات، في إطار تصوّر مُفصّل للتشكل الخطابي. ربما كان من الأسهل لسعيد إذاً أن يضع كل من كتب عن الشرق في سلة واحدة بهدف إدانتهم كمستشرقين، بمن في ذلك إيسخيلوس ودانتي اللذان لا يوجد أي طائل من وراء ضمهما للقائمة. ولكن أين تظهر «البصمة المحددة» نظرياً وعملياً؟

يمكن حل إشكاليات إدوارد سعيد المرتبطة بالقضايا المهمة لنا هنا من خلال النظر في الواقع الإنساني بوصفه مُكوناً من بُنى تحكمها نماذج معرفية تُنشئ بدورها انقسامات بين نطاقات مركزية وهامشية وتحدد مجموعة من العلاقات بينها. لا تدلنا نظرية النماذج(١٣) على موقع مؤلف ما داخل أحد النطاقات فحسب، ولكنها تزودنا أيضاً بأسلوب منطقي يمكن بموجبه تناول ظاهرتين بطريقة مقارنة مفيدة ودالّة(١٤). أُطلقُ على هذه الطريقة «قابلية المقارنة» (comparativity)، وهي بمثابة أقصى دفع ممكن للمنظور الذي هو أداة معرفية أساسية. وسيتضح في الوقت المناسب أن هذه الوظيفة المقارِنة لا تقل أهمية في تحديد طبيعة الاستشراق وبنيته، أي ما يجعله ظاهرة حداثية فريدة ذات سمات مميِّزة، وليس مجرد نسخة من ظاهرة إنسانية سابقة غير مميَّزة أو استمرار لها.

= يكون ممارسة للقوة كجزء من تشكلات خطابية. وقد أضعف [سعيد] في نفس الوقت أي أساس لتبرير نقده». انظر:

Arran E. Gare, "MacIntyre, Narratives, and Environmental Ethics," *Environmental Ethics*, vol. 20, no. 1 (Spring 1998), pp. 3-21, at 315.

ولرأي آخر في القضية نفسها، انظر:

Gil Anidjar, "Secularism," *Critical Inquiry*, vol. 33, no. 1 (Autumn 2006), pp. 52-77, at 56-58.

(١٣) قدمت نسخة من هذه النظرية، في:

Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 6-12.

(١٤) هذه إشارة صريحة لنظرية المناسبة في قياس التمثيل.

تفترض هذه النظرية إذاً أن الظواهر تنبني نموذجياً، وأن بعض الأفكار والبُنى المادية والمواقف «الأيديولوجية» والمؤسسات تقف فيها، إما كنماذج مستقلة أو كنماذج ترتبط بنماذج أخرى. ومثل كل المشاركين في النماذج والنطاقات، يقف المؤلفون، أو يُوضعون، في علاقة معينة مع تلك النماذج التي تصبح ممكنة فقط من خلال إرادة مشتركة أو قوة دافعة تقوم مقام هذه الإرادة. كما تمكننا النماذج والنطاقات من تحديد سمات نظامية متوازية يمكن مقارنتها بصورة عقلانية صحيحة. تخدم النماذج إذاً وظيفة هامة، ألا وهي تحديد العلاقات ومجموعات العلاقات داخل النظم، ومن ثم تحديد البنى التصوّرية والمادية لما يمكن أن يُطلق عليه «القوى الدافعة» التي تُعطي النظم والنطاقات المركزية «نظاماً [معيناً] للأشياء» بتعبير فوكو[(١٥)].

وتصلح نظرية «النطاق المركزي» لكارل شميت كبداية لتعريف النموذج. فعندما يُصبح النطاق مركزياً «تُحل مشكلات النطاقات الأخرى في ضوء النطاق المركزي، إذ يتم اعتبارها مشكلات ثانوية يأتي حلُّها بطبيعة الحال فقط إذا تم حل مشكلات النطاق المركزي»[(١٦)]. ولتوضيح هذه الفكرة، يعرض شميت مثال التقدم التقني الأوروبي خلال القرن التاسع عشر، وهو مجال تقدم «نموذجي». فلقد كان للطفرة الهائلة من «التقدم التقني» تأثيرٌ على كل «المواقف الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية»، وأعطته قوته الهائلة منزلة «العقيدة التي بشَّرت بحل كافة المشكلات الأخرى من خلال

---

(١٥) أشير هنا إلى عنوان الترجمة الإنكليزية لكتاب فوكو *Les Mots et les choses*، والذي أراه أكثر توفيقاً من العنوان الفرنسي الأصلي. ينبغي التنويه هنا على أنني أدين في نظرتي للنماذج إلى كارل شميت وميشيل فوكو بصورة كبيرة، ولتوماس كون بدرجة أقل. بيد أنني أوظف أفكار كل هؤلاء لهدفي في هذا البحث، مع كل ما يتطلبه ذلك من تغييرات وتعديلات كلما اقتضت الحاجة. إن دراسة شميت وكتاب «كون» وأعمال فوكو المهمة هنا هي:

Thomas S. Kuhn, *Structure of Scientific Revolution* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1962); Carl Schmitt, "The Age of Neutralizations and Depoliticizations," *Telos*, vol. 96 (Summer 1993), and Michel Foucault, *History of Sexuality*, translated by Robert Hurley (New York: Pantheon, 1978); *Les Mots et les choses*, and *Archaeology of Knowledge*.

انظر أيضاً:

Giorgio Agamben, *The Signature of All Things* (New York: Zone, 2009), pp. 9-32.

(١٦) انظر:

Schmitt, Ibid., pp. 84-87.

والاقتباس في ص٨٦.

التقدم التكنولوجي». لقد أصبح التقدم التقني «عقيدة المعجزات التقنية والإنجازات البشرية والسيطرة على الطبيعة»[١٧]. وبينما كان للنطاق المركزي في عصر الديانات التقليدية معيارٌ من التربية والتعليم والأهداف الأخلاقية[١٨]، فإن «التقدم الاقتصادي والتقني» هو الذي يعتبر تقدماً أو إنجازاً حقيقياً في «العصر التقني». وبالمثل، «لا يحتاج المرء في العصر الاقتصادي أكثر من حل مشكلة إنتاج البضائع وتوزيعها حتى تصبح كل الأسئلة الأخلاقية والاجتماعية غير ذات أهمية»[١٩]. وهكذا، «تكتسب كل المفاهيم ـ بما في ذلك الله والحرية والتقدم والتصورات الأنثروبولوجية عن الطبيعة البشرية والمجال العام والعقلانية والعقلنة، ثم مفهوم الطبيعة والثقافة نفسيهما ـ مضمونها التاريخي الحقيقي من موقف النطاقات المركزية، ولا يمكن فهمها إلا من داخل هذه النطاقات»[٢٠].

تصلح الرأسمالية مثالاً جيداً للنموذج في الحداثة، إذ إنها لا تمتلك تأثيراً محدِّداً وحاسماً على الحياة الحديثة فحسب، بل لديها القدرة على تأسيس وتشكيل وصياغة المجالات الأخرى، بما في ذلك ما يُطلِق عليه شميت النطاقات المركزية. لقد شكَّلت الرأسمالية نظاماً قيمياً وبُنية فكرية ورؤية مادية للعالم تُحدِّد تصوّراً معيَّناً للربح والعمليات المالية وتُغذيه. كما حدَّدت الرأسمالية ولا تزال مجموعة معينة من العلاقات بين المؤسسات ـ وبصورة أقل بين الأفراد ـ مُشكِّلة بذلك معنى معيناً للذات. فقد أعادت الرأسمالية منذ عصر الثورة الصناعية تأسيس أسلوب جديد في النظر إلى النظام الحيوي وإلى الطبيعة وكيفية التعامل معهما، وقد أعطى هذا الأسلوب مفهوم السيطرة معناه الجديد المتطور، أي التحول الداخلي الذي جعل الرأسمالية قمة **الأداتية** (performativity) وأظهر نماذجها. ويؤثر النموذج الذي يعرِّف النطاق المركزي للرأسمالية كلَّ النطاقات الأصغر ويبدّلها، ولا سيما تلك النطاقات التي تقع على هامشها؛ فالفنون الجميلة التي هي نطاقات هامشية في الحداثة تُفسح المجال للرأسمالية التي تبدّل هذه الفنون أو تحوّلها

---

(١٧) المصدر نفسه، ص٨٥.

(١٨) ولتعريف «المعيار»، انظر القسم الثالث من هذا الفصل.

(١٩) Schmitt, Ibid., p. 86.

(٢٠) المصدر تفسه، ص٨٧.

إلى أمور «تجارية»، أو تجعلها فريسة سهلة للتثمين المادي والسِّلَعي[٢١]. فثمة قاعدة ضمنية تقول إنه لا يمكن للمرء أن يُعترف به كرسّام قبل أن يعرِض لوحاته ثم يبيعها، وهذا البيع أساسيٌّ لكي يصبح الفنان رساماً «حقيقياً». وبالمثل، يمكن أن توصف لوحة لبيكاسو (Picasso) في مَرْسَمه في باريس عام ١٩٠٥ بأنها تعبير عن رهافة حس الفنان، بمعنى أنها شكلٌ نقيٌّ من الإنتاج والإمتاع الفنيين؛ بيد أنه يمكن النظر إلى نفس اللوحة في يخت أحد الأثرياء وقد فقدت بدرجة كبيرة «قيمتها الجمالية»[٢٢]. لقد هبط تحويل لوحات بيكاسو أو رينوار (Renoir) أو بيكون (Bacon) إلى قيمة مادية بنطاق الجمال والفن إلى مرتبة ثانوية أصبحت فيها خاضعة كقيمة. ثم بدّلت نفس القوى الدافعة للرأسمالية - وبالطريقة نفسها - قيمةَ الصَّدَقَة والأعمال الخيرية، إذ أزاحت هذه المفاهيمَ وممارستها ومنظومتها بالكامل خارج مجال الدوافع الأخلاقية وآليات الذات النفسية (moral technologies of the self)، لتضعها في مجال اعتبارات الربح والمكانة الاجتماعية والعلاقات العامة[٢٣]. لقد أفسحت قيم التقوى الداخلية والروحانية والتكوين الأخلاقي المجالَ

---

(٢١) يُعد نطاق الموسيقى الكلاسيكية - المحافظة في جوانب معينة - مثالاً جيداً، إذ يظهر الجمال الحسي والجنسي (كما في عروض فناني كيويا فانغ (Yuja Wang) وخاطيا بنياتشفيلي (Khatia Buniatishvili) باعتباره شرطاً مستتراً لمسار مهني ناجح.

(٢٢) اللوحة المشار إليها هنا هي "The Head of a Young Woman"، والملياردير هو الإسباني خيم بوتِن (Jaime Botín). توجد بالطبع أمثلة صارخة أخرى، لا سيما استحواذ ثري روسي على عمل لبيكون بمبلغ يزيد عدد أرقامه على تسعة.

(٢٣) على سبيل المثال، كانت الصدقات والأعمال الخيرية في المجتمعات الإسلامية قبل الحداثية جزءاً أساسياً من مفهوم تقنيات الذات التي تجذرت بدورها في بنى النطاق المركزي نفسها. انظر:

Amy Singer, *Charity in Islamic Societies* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008), and Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 146-152.

سأناقش لاحقاً - في سياق الحديث عن «المعايير» - كيف أن التحولات المادية التي شهدتها الأعمال الخيرية في الحداثة ونظيراتها المبنية على دوافع أخلاقية في الثقافات الأخرى لا تعني فقدان الحداثة لأي أعمال خير قائمة على دوافع أخلاقية، أو سبغ مثالية ما على الثقافات قبل الحداثية (وهو حكم متسرِّع كان نُقَّادِي على استعداد واضح لاتهامي به). تفسر نظرية النماذج والنطاقات المركزية هذه العناصر الاستثنائية داخل تشكلات القوة، بل وتنظر لها باعتبارها أساسية لهذه التشكلات، كما أشدد في هذا الكتاب. بيد أن هذه النظرية التي تعارض مبدأ التقدم تجعل من الممكن النظر إلى الثقافات قبل الحداثية بطريقة تُحدِّد وجود هذه الثقافات وتميِّزها من خلال منطق بنيوي مختلف تحكمه نظم قيمية أخرى.

بالكامل تقريباً للمصلحة المادية والحسيّة المجرّدة خارج كيان الفرد.

لا يهدف هذا الطرح إلى نفي أي أنشطة جمالية أصيلة وصادقة عن الحداثة، ولكنّه يهدف إلى التأكيد على أن النطاقات المركزية تبدّل بُنية النطاقات الهامشية ومعناها، بل ومظهرها[٢٤]. وسأدلل ـ في حالة نظرية المؤلف المناظِرة لهذه الحالة ـ على أن الاستثناءات الجوهرية التي نجدها في الأعمال الخيرية الصادقة والأصيلة ـ بل وتلك التي تتميز بـ«الورع» ـ هي كذلك فحسب، أي جوهرية. وعلى الرغم من هامشية موقع هذه الاستثناءات في النظام الذي وجدت نفسها فيه، فإنها تُصبح الآن لازمة؛ فعندما يضع النطاق المركزي الربحَ في المقام الأعلى بوصفه الهدف الأسمى الذي لا يُباريه هدف آخر، يتحتم على النطاق الهامشي أن يفعل الشيء نفسه، إذ تُقاس بُنيته وعلاقاته الداخلية طبقاً لقيم النطاق المركزي وأسلوب عمله. وبما أن أي نطاق مركزي لا بد أن يشتمل بالضرورة على ثقافة عقلية وفكرية ومادية خاصة به، فإن هذه الثقافة تبدّل بدورها النطاقات الهامشية التي تجاورها. لا يجوز إذاً أن نسلّم أنه بقدر إعجابنا بلوحة لبيكاسو كقيمة جمالية فإن «سعرها» يتعلق بها كإطارها الخشبي. إن أكثر الأخبار انتشاراً عن غيرهارد ريشْتِر (Gerhard Richter) لا ترتبط إلا بقدر ضئيل بالجماليات، ولكنها ترتبط بحقيقة كونه الفنان صاحب أغلى الأعمال الفنية **أثناء حياته**. وهكذا، فإن ما يعطي ريشْتر «بصمة محددة» في الفن الحديث هو سؤال تثقيفي بنفس قدر السؤال عن بصمة بعض المستشرقين. وعلى الرغم من أنّ إحدى قدمَي ريشْتر ثابتة بقوة في نطاق الفنون الجميلة الهامشي، فإن قدمَه الأخرى راسخةٌ بقوة في نطاق الرأسمالية المركزي. وقد لاحظ الفيلسوف والناقد الأدبي كوجين كاراتاني (Kojin Karatani) أنه «**منذ أصبح الفن فناً** [في الحداثة]، فإنه ارتبط دائماً بعملية التسليع»[٢٥]. ولا يُضعف هذا الطرح دأب الفنانين على مقاومة هذه النزعات الخبيثة، بل يؤكد هذا الدأب على قوة عملية التسليع ورسوخها.

يعطينا عصر التنوير ـ ذو الأهمية الكبيرة لاهتماماتنا هنا ـ مثالاً آخر

---

(٢٤) انظر الهامش السابق:

(٢٥) Kojin Karatani, "Uses of Aesthetics: After Orientalism," *Boundary* 2, vol. 25, no. 2 (Summer 1998), pp. 145-60, at 150 (emphasis added).

للنموذج، على الرغم من اشتماله على حركات فكرية وسياسية شكلت مدى واسعاً من الاختلاف الفكري الذي يظهر جلياً في التمايزات الفلسفية والتناقضات النظرية المختلفة للعالم عند فولتير وديدرو وهِرْدر وبيركلي وفيخته وروسو وهيوم وسبينوزا وكانط، على سبيل المثال. قد يبدو من المستحيل جمع كل هؤلاء وآخرين في سلة واحدة، أو بالأولى جمع كل المنظومات والحركات الفكرية التي أنتجوها في قالب واحد مميَّز. إلا أنه يمكن الزعم أن عصر التنوير ـ وعلى الرغم من انتماء أمثال كيركجارد (Kierkegaards) وهردر (Herder) له ـ يُقدِّم بمجمله نموذجاً ذا ركائز من افتراضات وفرضيات تمنحه وحدة خاصة على الرغم من تنوعه الداخلي. وكما أكَّد الفيلسوف السياسي جون غراي (John Gray)، قام مشروع عصر التنوير المحوري على «إزاحة القيم المحلية والعرفية والتقليدية وكل أشكال اليقين المفارق للمادة واستبدال منظومة قيم نقدية أو عقلانية بها. وقد تم تقديم هذه القيم الجديدة باعتبارها أساس حضارةٍ عالمية»(٢٦). ستقوم هذه المنظومة القيمية الجديدة ـ التي هي علمانية وإنسانوية و«ملزمة لكل البشر» ـ «بوضع معايير عالمية لتقييم كل المؤسسات والأفكار الإنسانية». وسيهدف هذا المشروع الخاضع لسيطرة العقل الإنساني والمُتحرر نهائياً من مبادئ الأخلاق التقليدية إلى خلق حضارة عالمية تقوم على فهم معين للعقلانية والمادية والفردانية والاستقلال والسيطرة على الطبيعة. «لقد كان هذا هو المشروعَ الذي جسَّد الماركسية والليبرالية بتنوعاتهما المختلفة، وهو الذي يمثل ركائز الفلسفات الليبرالية والمحافظة الجديدة... وقد تبنى هذا المشروع كلُّ مفكري عصر التنوير، مهما كان تشاؤمهم أحياناً من فرص نجاحه الفعلية»(٢٧).

لقد مثّل مشروع عصر التنوير المحوري هذا نطاقاً مركزياً، حُلَّت بموجبه كل المشكلات الكبرى والمركزية، ووجَّه ولا يزال الطريقة التي نحيا بها،

---

(٢٦) John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (London: Routledge, 1995), p. 123.

(٢٧) المصدر نفسه، ص١٢٤.

انظر أيضاً:

Carlton J. H. Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism* (New York: Russell and Russell, 1968), pp. 13-14.

مهما كانت نتائج هذا الوضع(٢٨). وبالنظر إلى هذا المشروع كنطاق مركزي ينتشر في عدد كبير من النطاقات المركزية المميزة ـ كالدولة الحديثة والرأسمالية ومفهوم شميت عن التقدم التقني سالف الذكر ـ فقد قام بتحديد ملامحه، وملامح الاستشراقِ صنيعتِه، مجموعةٌ كبيرة من المؤلفين والفلاسفة الذين يثيرون لدينا قضايا «البصمات المحددة» نفسها. لقد ادَّعى كل من كانط وهردر، على سبيل المثال، مكانة متميزة في مشروع التنوير؛ بيد أنه لا أحد يشك في أنه كانت لكانط بصمة محددة لم يتمكن هردر ـ وفلاسفة آخرون يضارعونه ـ من الوصول إليها(٢٩). نُكرر أن مكانة كانط المميزة في مجال «الإنسانيات» الضيق ليست موضع شك أبداً، بيد أنه يمكننا العثور على حضوره الفعّال متغلغلاً بصورة مستترة في مدى النطاقات المركزية بأكمله، بما في ذلك صناعة الثقافة المرتبطة برأسمالية الحداثة المتأخرة. وبهذا المعنى، كانت قدما كانط راسختين رسوخ قدمي ريشْتَر نفسه.

(٢٨) يجهل هذا الطرح الشائع مثل الذي يعبر عنه ستيوارت. انظر:

Gordon T. Stewart, "The Scottish Enlightenment Meets the Tibetan Enlightenment," *Journal of World History*, vol. 22, no. 3 (2011), pp. 455-492.

مفهوم النموذج (بل والبُنية)، ويعد عرضة لنظرة أحادية للواقع. في كتابه الرائع في جوانب أخرى كثيرة، يأمل سنكر موتو (Sankar Muthu) في إثبات «تنوع وتعدد» أفكار عصر التنوير من خلال الكشف عن معارضة ديدرو وكانط وهيردر للإمبريالية والكولونيالية. يعد مشروع موتو هذا متميزاً ويُحسب له بكل تأكيد، بيد أن إظهار التنوع في أفكار عصر التنوير (وهو السعي الذي يقوم على دافع إنسانوي لا يقل قوة عن دافع سعيد) لن يغير حقيقة أن عصر التنوير ـ باعتباره نطاقاً مركزياً ـ لم يشجع على الكولونيالية على المستوى الفكري فحسب، بل كان حاسماً في بناء مشاريع الإمبراطورية والكولونيالية. ولا نحتاج أكثر من شهادة موتو نفسه في صفحة كتابه الأولى، ومفادها أن مناهضي الإمبريالية مثَّلوا «شذوذاً تاريخياً» وظاهرةً «فريدة». مع هذا، يدهشنا موتو بتصريحه أن «كل مفكر أوروبي مرموق ومؤثر في الثلاثمئة سنة التي سبقت القرن الثامن عشر وعلى مدار القرن الذي تلاه كانوا إما شديدي الحماسة للإمبريالية أو غير مبالين بها» (ص١). لا تُعد الأرقام والإحصائيات مهمة دائماً للنماذج، بيد أنها تقدم هنا دليلاً إضافياً فريداً. قد يقال إن الاستثناءات التي درسها موتو تجعل فكرتنا عن «مشروع عصر التنوير المهيمن» غير مبررة؛ بيد أن هذا الرأي نفسه غير مبرر؛ فنحن نجد دليلاً إضافياً على وجود عصر تنوير واحد فيما يخص الإمبراطورية في حقيقة أن مناهضي الإمبريالية قد طُمروا تحت سردية الإمبريالية السائدة، و«لم يصبحوا مجالاً للدراسة» حتى اكتشف موتو أحقيتهم في أن يكونوا كذلك. يقوم هذا التأكيد على شروط ملاءمة معينة قوَّت من هذا المشروع، بينما افتقد مشروع الأبطال عند موتو أي قوة مؤثرة أو نموذجية يمكن ذكرها.

(٢٩) انظر، على سبيل المثال:

Michael N. Forster, *After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2010), esp. intro. and chap. 1.

بيد أن النطاقات المركزية ـ باعتبارها نماذج ـ ترتبط بأبعد مما يمكن لفكرة شميت تناوله؛ فمجرد تسمية النطاقات غير المركزية «هامشية» ـ باستخدام مفردات شميت اللغوية ـ يلزمنا أن نعترف بالعلاقة الجدلية بين النطاقات المركزية والهامشية. فـ«الحلول» المتاحة للنطاقات الهامشية «لا تنتقل إليها بصورة تلقائية» أو «إذا حُلت مشكلات النطاق المركزي» فحسب. في طرحنا للنموذج، يوجد نظام للمعرفة والممارسة تشترك نطاقاته في بُنية معينة من المفاهيم التي تُفرِّق نوعيّاً بين هذه النطاقات ونظيرتها في النظم الأخرى. وعلى الرغم من أنه لا يمكننا الشك في أن مشكلات النطاق المركزي تكتسب أولوية وتزيح من ثَمَّ النطاقات الأخرى إلى درجة أدنى، فإن كل هذه النطاقات تعمل داخل نظام معرفي أو منظومة من الحقائق التي تُحدِّد **الأولويات** داخل النطاقات الهامشية، دون إزاحةِ القيم التي تجعل النطاقات الهامشية هامشية أو القضاءِ عليها، ومهما كانت درجة انزواء تلك القيم أو حتى تعطّلها. وإذا أحسنتُ فهم شميت، فإن طرحه يبدو خطيّاً نوعاً ما، إذ يتطلب مفهوم السياسي عنده حشد كل القوى داخل بُنى القوة الحداثية وردها إلى مرتبة أدنى لصالح إعلاء شأن مفهومه الهوبزي الجديد(٣٠). أما في طرحنا لفكرة النموذج هنا، تكون النطاقاتُ الهامشية تابعةً ومساعِدةً بقدر كونها هامشية. ولا يُعدُّ إزاحة هذه النطاقات إلى تلك المكانة الهامشية **محصلة لأسبقية منطقية أو أنطولوجية للنطاق المركزي**، بل نتيجة لاستحكام هذا النطاق داخل نظام لا تلعب في تكوينه النطاقات الهامشية دوراً أقل من دور النطاق المركزي. وهكذا، فإن اعتبار نطاق معين مميزاً داخل ثقافة ما هو عمل منظوري يرتبط بتحديد ثقافة ما لقِيَم معينة تبدو أبرز في هذا النطاق من غيره. بيد أنه يلزم بالضرورة أن تنتشر هذه القيم في النطاقات التابعة التي تُنتجها، في الوقت ذاته الذي تنتج فيه هذه القيمُ نفسها تلك النطاقات.

وبينما يُصيبُ شميت في إصراره على كون النطاق المركزي قوة دافعة، يؤكد طرحي عن النموذج على محوريّة القيم التي يتبناها النطاق المركزي

---

(٣٠) انظر:

Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 89-97, and notes.

[الإشارة هنا هي للفيلسوف السياسي البريطاني توماس هوبز (ت. ١٦٧٩) (المترجم)].

كقيم مثالية تظل أهدافاً متفردة وموضوعاً للعمل والفكر الهادفين، **حتى لو كان تطبيق هذه القيم وتحققها لا يمكن تحصيلهما دائماً**، وحتى عندما تُضعِف القوى الدافعة داخل النطاقات المكونة للنموذج فُرصَ ذلك التحقق والتطبيق وكفاءتهما. بيد أنه في هذا الطرح عن الهيمنة، فإن التباين بين قيم النطاق المركزي وقواه الأساسية من جهة، وعدم اكتمال «التحقق والتطبيق» من جهة أخرى، هو تحديداً تلك المنطقة الرمادية التي تشهد فيها منظومة الحقائق ونظامها سلسلةً من التفاعلات التي إما أن تهدد وجودها أو تقوّيها. وفي الحالتين، فإن هذه المنطقة الرمادية هي التي تجعل السكون مستحيلاً؛ فالنماذج تجسّد مجالات من «علاقات القوة» التي تحوي خطابات واستراتيجيات متنافرة ومتنافسة. كان هذا هو ما دفع فوكو لملاحظة أنه لا يمكن الفصل بين خطابات القوة تلك في مساراتها المتعاكسة؛ فالخطابات - في رأي فوكو - هي «عناصر تكتيكية أو قوالب تعمل في حقل من علاقات القوة، ويمكن لخطابات مختلفة - بل ومتناقضة - أن توجد داخل الاستراتيجية نفسها. كما يمكن لتلك الخطابات أن تنتقل من استراتيجية لأخرى مناقضة لها من دون أن تغير شكلها»[٣١]. ويُعد التجسيد الكامل لآثار القوة بمثابة إنتاج لنطاقٍ مركزي، وإن ظل في إطار تداخل المكونات المختلفة للقوة داخل الاستراتيجيات المُضادة والهدامة التي تقبع في المناطق الرمادية[٣٢]. ربما كان هذا الأمر هو ما دفع فوكو - في دعوته لتشخيص «جديد» لـ«نظرية علاقات القوة» التي تحكم «وضعنا الحالي» - إلى اقتراح أن «نتعامل مع أشكال مقاومة أنماط القوة المختلفة كنقطة بدء»؛ فالمقاومة تُعد بمثابة «حافز كيميائي» يكشف عن علاقات القوة، محدداً موقعها و«نقاط تطبيقها والوسائل المستخدمة في ذلك. . . فبدلاً من تحليل القوة بموجب منطقها الداخلي. . . ينبغي علينا أن نستكشف أشكال المقاومة ومحاولات الفصل بين تلك العلاقات»[٣٣].

(٣١) Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1, pp. 101-102.

(٣٢) نجد أمثلة لهذا الجانب في الخطاب الكولونيالي في الكتابات الهامة لسوزان بوك - مورس لا سيما دراستها:

Susan Buck-Morss, "Hegel and Haiti," *Critical Inquiry*, vol. 26, no. 4 (Summer 2000), pp. 821-865.

انظر أيضاً:

Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003).

(٣٣) Foucault, "The Subject and Power," p. 329.

وهكذا، ففي حين أن القيم العليا في النطاق المركزي قد تُخالف الاستراتيجيات المنافِسة والمدمِّرة داخل النطاق نفسه أو داخل النطاقات التابعة، فإن النطاق يظل مركزياً طالما سمح توازن علاقات القوة لتلك القيم بتحديد قواعد الاشتباك فضلاً عن علاقات القوة داخل النظام. يمكن هنا تحديد بصمة المؤلف داخل هذا النظام وبموجبه، كما يمكن لهذه البصمة أن تكون «محدِّدة» فقط بموجب ما أُطلق عليه - تقليداً لجون أُسْتِن (John Austin) - «شروط الملاءمة» التي يوفرها النظام[٣٤]. وبدلاً من هذا - وبصرف النظر عن «الألمعية» التي هي وصف مفضل عند سعيد - فقد تُلغى البصمة من الوجود نهائياً أو تضْعف بصورة حادة. ليس من المستهجن إطلاقاً إذاً الزعم أن ربط سعيد بين «الأصالة» و«الألمعية» من جهة، و«البصمة المحددة» من جهة أخرى، يفصح عن فهم ساذج أو حتى رومانسي لا يصل إلى عالم بُنى القوة؛ فالأصالة - كما يوضِّح الفصل **الثالث** - تخضع **دائماً** لمنظور التشكل الخطابي الذي تجد نفسها بالضرورة فيه وتُقَيَّم من خلاله. فالأصالة تتجلي في الطريقة التي تُقسَّم بموجبها بصورة حتمية إلى شرائح داخل أي تشكّل خطابي، ومن ثمَّ يقوم هذا التشكل بعزو تلك الشرائح إلى بعض مؤلفيها المُعينين، ومن ثم طمس الشرائح الأخرى بصورة نهائية. هذا يعني أنه لم يوجد قط معيار موضوعي للأصالة، وأن أي بناءٍ لها تحدده دائماً شروطُ الملاءمة الخاصة بها، والتي هي بالضرورة نسبيّة ومتحولة. (ويمكن لنا الإشارة هنا - بصورة عابرة - أنه لكي يكون لإيسخيلوس أي دور في طرح سعيد، فلا بد أن تكون لأعماله جاذبية أو دلالة داخل التقاليد الخطابية المرتبطة بالاستشراق. والطريقة الوحيدة للبرهنة على أهميته هي - مثلاً - من خلال اعتماد رينان على أفكاره أو كتاباته. في ما عدا هذا، يُعد استدعاء

(٣٤) J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford: Clarendon, 1962).

يتحدث أستن عن الملاءمة والشروط التي تجعل العبارات اللغوية ملائمة، ولكنه لم يستخدم - هو نفسه - عبارة «شروط الملاءمة». انظر:

J. L. Austin, "Performative Utterances," in: J. L. Austin, *Philosophical Papers*, edited by J. O. Urmson and G. J. Warnock, 3rd ed. (Oxford: Clarendon, 1979).

ولمزيد عن هذا وعن موقف سيرل (Searle)، انظر:

Benjamin Lee, *Talking Heads: Language, Metalanguage, and the Semiotics of Subjectivity* (Durham: Duke University Press, 1997).

شخص مثل إيسخيلوس داخل تراث الاستشراق بمثابة استدعاء شخصٍ مثل الفيلسوف الصيني القديم تزو يان (Zou Yan) باعتباره عَلَماً أصيلاً في فلسفة عصر التنوير)[٣٥].

تناولتُ حتى الآن النطاقات المركزية والهامشية في علاقتهما الجدلية، بيد أن الاعتراف بضرورة وجود خطابات هدّامة واستراتيجيات مُقاوِمة داخل نوعي النطاقات لا يقل أهمية عن هذه العلاقة الجدلية. تشكل الخطابات والاستراتيجيات المذكورة تحدياً مستمراً للخطابات النموذجية، أي الخطابات التي تشكّل النطاق المركزي وتعكس قيمه وتُحاجج عنها. يؤدي التقليل من أهمية تلك الخطابات الهدامة ـ ومن باب أولى تجاهلها تماماً بحجة أنها لا تشكل تحدياً كافياً للنطاق المركزي ـ إلى عدم الانتباه إلى أهمية آليات بُنى القوة والطريقة التي تتحول بها لتولد أشكالاً جديدة من القوة عبر طرقٍ لا يمكن التنبؤ بها غالباً. وهكذا، تصبح «البصمة المحددة» في حد ذاتها وحدة تحليل مُضلّلة؛ فلكي يكون للبصمة المحددة فائدة تحليلية ذات قيمة، لا بُدَّ من النظر إليها من خلال العوامل المتعددة التي تشكل السياق الأكبر من النطاقات المركزية والهامشية التي تقع هذه البصمة فيها.

يسمح طرحنا لفكرة النموذج ـ إذاً ـ بالتعدد داخل الوحدة، كما يسمح بالاستثناءات والخروقات والشذوذ عن القاعدة و«الاختلال». ولكن إذا كانت هذه القوى هدامة ـ وهي كذلك بالفعل بحكم تعريفها ـ فإنها هدامة تحديداً لأنها لا تُحدد النطاق المركزي **بصورة إيجابية**، وإن كانت قادرة على ذلك بصورة سلبية من خلال الإجابات التي يقدمها النطاق المركزي لمواجهة تحدي هذه القوى له. وعلى إثر استطاعة أيٍّ من تلك القوى القضاء على النموذج القائم واستبداله كبوتقة للقيم العليا، ينضم ما قد أصبح الآن نموذجاً أو نطاقاً مركزياً سابقاً إلى القوى الهدامة أو يختفي تماماً. وبما أن البصمة هي المُعامِل النوعي الضروري لمفهوم التغيّر، فإن كل حالة من التغيّر في النطاقات المركزية لا بُدَّ أن تبدأ من «البصمة غير المحددة» الخاصة بعنصر

(٣٥) وعلى المنوال نفسه المشوّش ـ وبتأثير من كتابات سعيد في أغلب الظن ـ لا يكتفي ضياء الدين سردار باعتبار يوحنا الدمشقي (John of Damascus) (ت. ٧٤٩) مستشرقاً، بل يصرح بأن يوحنا وضع أساس الاستشراق. انظر:

Ziauddin Sardar, *Orientalism* ([Philadelphia: Open University Press, 1999]).

قوة - خطابي أو غير ذلك - أو أكثر من عنصر. فحينما نَسخت الحداثة في أوروبا[٣٦] النطاقات المركزية التي فرضتها الكنيسة والملكيّة، فإنها بدأت بمجموعة من «البصمات غير المحددة» التي تطورت مع الوقت لتصبح خطابات هدامة ثم مُسيْطرة، لتؤسس تشكلاتها الخطابية ونطاقاتها المركزية الخاصة بها[٣٧].

تدل على هذا التحول في النموذج (paradigm shift) - وأتجاوز هنا نطاق هذا المفهوم عند مؤرخ العلم توماس كون (Thomas Kuhn) من ناحية الكم والكيف - كلُّ الظواهر الحداثية، بدءاً من التمييز بين الحقيقة والقيمة أو «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»، وانتهاء بالدولة والبيروقراطية والرأسمالية الحديثة والقانون والقومية[٣٨]. أعطت كل هذه الأمور - وقد تطورت تدريجياً بالطبع وإن شكّلت في مجموعها قطيعة مع الأنماط السابقة - إشارة البدء للحداثة، وإن لم يكن لذلك أن يحدث إلا عن طريق نشأة النطاقات المركزية **من النطاقات الهامشية**. وعلى الرغم من انعدام تأثير بعض المفكرين، تبدأ أفكار آخرين في الظهور بصورة خافتة وإن ظهرت ثابتة في بداية عملية تشكل القوة التي تشتبك فيها الأفكار في جدلية مستمرة مع المادة. من دون هذه النظرية، يصعُب أن نفسر نشأة الحداثة من أوروبا قبل الحداثية أو نشأة اليونان أو الإسلام من الحضارات التي سبقتهما.

تخدمنا نظرية النماذج والنطاقات المركزية - كما أوضحتُ سابقاً - بأكثر من طريقة، إذ إنها تُؤطّر أولاً النقاش حول موقع المؤلف داخل علاقات القوة، ثم تُفسِّر جدلية المعرفة والقوة - التي هي عِماد أفكار كل من فوكو وسعيد - وتوسّع منها بصورة مقارِنة أبرهن عليها لاحقاً. نلتفتُ الآن إلى نظرية المؤلف.

(٣٦) عن تعقد هذه التحولات والممارسات التي سعت لتجاوز الأشكال المسيحية، انظر القسم الرابع من الفصل الثاني.

(٣٧) لتحليل ممتاز لمثال لهذه الظواهر في نشأة الحداثة، انظر:

Margaret C. Jacob, *Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans* (Lafayette: Cornerstone, 2006).

(٣٨) لبعض جوانب التمايز بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون» في المجالين القانوني والسياسي، انظر:

Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 75-82, 89-90, 160-161.

(٣)

ليس من المبالغة الزعم بأن إدوارد سعيد قد افتقد الأدوات النظرية ـ الفوكويّة أو غيرها ـ اللازمة لتناول مفهوم المؤلف وسلوكه. لا يُعدّ غياب هذه النظرية مجرد مصدر نقد لسعيد كما فهم كثير من المستشرقين؛ بل هي مجرد دليل آخر على الفشل في تحديد طبيعة الاستشراق الحقيقية وآثاره الخبيثة على مجموعة من الباحثين، وعلى ارتباط «جماعتهم» الوثيق بمفهوم القوة والسيطرة والكولونيالية الغامض والفاقد للاتساق الداخلي. أزعم هنا أن سعيداً قد بالغ من قيمة المؤلف، كما بالغ ـ في الوقت ذاته ـ من الحط منه. فمن الناحية النظرية، كانت للمؤلف في تراث الاستشراق ـ وربما قصد سعيد المؤلف بصفة عامة ـ«بصمة محددة»؛ أمّا عملياً، فقد اعتُبر المستشرق «ميتاً»، إذ يظهر وقد «مُحيَت صورتُه» ـ بتعبير فوكو ـ في ذلك التشكل الخطابي. وبصرف النظر عن هذا التناقض، يُعدُّ تصريح سعيد باعتقاد فوكو بـ«أن النص الواحد والمؤلف الفرد ليس لهما قيمة بصفة عامة» يُعَدُّ إشكالياً بصورة كبيرة، وخاصة بالطريقة التي صادر بها سعيد على موقف فوكو لتفوته فرصة استخدامه في تحليله الخاص. فلو كان للمؤلفين «بصمات» (ونلتزم هنا بوصف سعيد من أجل توضيح الفكرة فقط) ـ وقد كان لبعضهم «بصمات محددة» بالفعل ـ لاستطعنا بالضرورة أن نكشف عن إسهاماتهم الخطابية المتميّزة في حقل الاستشراق، فضلاً عن كيفية تغيير هذه الإسهامات لبعض جوانب الحقل أو لمساره بالكامل. كما يتضمن وجود «البصمات» وجود إسهامات تأليفية فردية ومتميزة، ووجود الطريقة التي تجعلها محفِّزة لتشكيل خطاب الاستشراق. بيد أن أياً من هذه الأمور لم يكن في حسبان سعيد. ففي رده على اتهام المؤرخ ألبرت حوراني (Albert Hourani) له بتجاهل «إنجازات» مستشرقين كمارشال هدغسون (Marshall Hudgson) أو كلود كاهين (Claude Cahen)، أثنى سعيد على هذه الإنجازات ثناءً رمزياً، مؤكداً بثبات على أن تلك الفكرة عن إنجازات المستشرقين «لا تتعارض مع ما أقوله في كتاب **الاستشراق**، ولكن مع الاختلاف المتمثّل في إصراري على سيطرة بُنية من التوجُّهات على خطاب الاستشراق لا يمكن تنحيتها جانباً أو إغفالها» (٣٤١). ولكن إذا كان الأمر كذلك حقاً، وإذا كان كل أوروبي (أو المقصود كل مستشرق؟) عنصرياً وإمبريالياً ـ لأنه لا أحد يستطيع «مقاومة ضغوط

قوميته أو تراثه وتقاليده العلمية» (٢٠٤، ٢٧١) ـ فإن المؤلف في نظر سعيد يبدو شبيهاً بمؤلف فوكو الميت. لنا أن نتعجَّب إذاً من إصرار سعيد على تأكيد اختلافه مع فوكو في هذه النقطة الحاسمة.

بيد أن نظرية فوكو عن المؤلف قد تركت الكثير من الأمور دون حل، بل إنها خلقت ـ إلى حدٍّ ما ـ مشكلات من لا شيء (على الأقل في مقالته «ما المؤلِّف؟»)[٣٩]. يظل طرح فوكو ـ مع هذا ـ ذا صلة بطرحنا هنا، وكان ينبغي أن يكون كذلك بالنسبة إلى سعيد أيضاً؛ فقد كان بإمكان سعيد تجنب الوقوع في براثن بعض التناقضات من خلال نظرية فوكو الذي حدّد في فكرة «المؤلف كوظيفة آلية» (the author-function)[*] حقلاً معرفياً يظل المؤلف فيه حياً نشيطاً قد تحاشى الموت، بل وازدهر بوصفه المحرك الأول للتقليد الخطابي. فمن دون المؤلف، تستحيل الخطابية (discursivity) نفسها كفكرة وكجزء أصيل في القوة، إذ لا يمكن تصور خطابية من دون مجموعة من الخطابات، على الرغم من حقيقة «عدم وجود نظرية للمؤلّف»[٤٠]. وبالفعل،

---

(٣٩) كما يظهر ـ على سبيل المثال ـ في تمييز فوكو بين الخطابيّة في العلوم الطبيعية من جهة، والخطابيّة في العلوم الاجتماعية والإنسانيات من جهة أخرى. في الواقع، يبدو وكأن فوكو يجادل بأن الخطابيّة لا توجد أصلاً في العلوم، وذلك لأنه «ربما غيّرت إعادة دراسة نص غاليليو معرفتنا بتاريخ الميكانيكا، ولكنها لا تستطيع أبداً تغيير الميكانيكا نفسها»:

M. Foucault, "What Is an Author?," in: Josué V. Harari, ed., *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism* (Ithaca, CA: Cornell University Press, 1979), pp. 141-60, at 156.

إذا اعتقدنا في أي لحظة في حقيقة وجود نظرية علمية عن الميكانيكا، فإن هذه النظرية تؤسس معرفتنا عن الميكانيكا نفسها، تماماً كما كان الاعتقاد في حقبة تاريخية معينة أنه من المفترض أن يدلنا حجم الجمجمة على أمور هامة تخص القدرات الثقافية أو الفكرية لجماعات عرقية معينة. إن اعتبار المعرفة العلمية واقعاً خارج العقل يمكن معرفته بصورة مستقلة على أساس تمثيله لحقيقة موجودة يناقض ما مثّله فوكو نفسه. ينبغي التنويه هنا إلى أنه بعد بضعة أسطر مما أراه بعض عبارات فوكو غير المبررة عن العلم، يعترف فوكو نفسه بالصعوبات المرتبطة بطرحه، مصرحاً بأنه «لم يكن من السهل التمييز بين الإثنين»، وبأنه «فضلاً عن هذا، ليس ثمة ما يبرهن على أنهما كانتا عمليتين منفصلتين عن بعضهما» (ص١٥٧).

(*) ما يقصده فوكو هنا هو أن المؤلف ـ في نهاية المطاف ـ ليس إلا مُحصّلة (وهذا معنى آخر لكلمة function) مجموعة معينة من الخطابات والأمور الأخرى (كالنظام القانوني مثلاً) حسب مجال نشاطه الفكري. فالمؤلف هو بناء تُحدد طبيعتُه تلك الأمور الخارجة عن الكاتب نفسه، وإن حددت الطريقة والشروط التي يصبح شخصٌ ما بمُوجبها «مؤلفاً». وباعتباره كذلك، فللمؤلف وظيفة، ألا وهي خدمة تلك الخطابات وغيرها من الظروف التي جعلته مؤلفاً في المقام الأول (المترجم).

(٤٠) Foucault, Ibid., p. 144.

فقد يبدو أن غياب هذه النظرية هو **سبب** إمكانية وجود «مؤسسي الخطابيّة» (founders of discursivity)[٤١]. ليس من المصادفة إذاً أن يحدد فوكو القرن التاسع عشر باعتباره الحقبة التي ظهر فيها هؤلاء «المؤسّسون». أقول إن ذلك ليس من المصادفة في ضوء إشارات سعيد المتكررة إلى تلك الحقبة التي اكتسب فيها الاستشراق قوةً ومكانة، بل وازداد فيها ـ كما يضيف سعيد ـ «من الناحية الكَمّية» (وسنعود لقضية الكم هذه في سياق آخر)[٤٢]. بيد أنه في نظر فوكو يتزامن ظهور هؤلاء «المؤسّسين» مع اختفاء المؤلف كفرد، وهو اختفاء جدير بالانتباه؛ ففي رأي فوكو «ينبغي علينا تحديد المنطقة التي تُركت فارغة» بسبب هذا الغياب، كما ينبغي علينا تتبع «توزيع الفراغات والخروقات، والبحث عن الفتحات التي يكشف عنها هذا الغياب»[٤٣]. وعلى الرغم من أن الانتقال إلى مؤلف الخطابية وصل أوجه في القرن التاسع عشر، فإن «الارتداد» قد حدث تدريجياً في ما يبدو خلال القرنين السابقين على القرن التاسع عشر، ومع ظهور فكرة «جهالة هوية الحقيقة الثابتة أو القابلة للبرهنة الدائمة عليها» ولا تتطلب الإشارة إلى «الفرد الذي أنتجها» (١٤٩). (يُعد هذا مبدأ إدوارد سعيد الأهم حينما يتحدث عن المذهب الاستشراقي باعتباره مشيراً لذاته وعابراً للتاريخ ومستغنياً عن البرهان. بيد أن هذا المبدأ ـ كما سأوضح لاحقاً ـ ليس كافياً في حد ذاته).

يزعم فوكو أن «مؤسسي الخطابية متفردون»، فهم ليسوا مؤلفي نصوصهم فحسب، بل وكلاء كذلك ومنتجون لـ«احتمالات تشكّل النصوص الأخرى وقواعد هذه النصوص»[٤٤]. والأهم بالنسبة إلى هؤلاء المؤسسين (ويعد ماركس وفرويد «أهم الأمثلة» التي يتناولها فوكو هنا) هو أن أعمالهم أدت إلى «مجموعة من التماثلات» إضافة إلى «مجموعة من الاختلافات»، أو إلى «شيء مختلف عن خطابهم وإن كان منتمياً [في الوقت نفسه] إلى ما أنتجوه». «بعبارة أخرى... لا يلعب الشروع في ممارسة خطابية دوراً في تحولاتها اللاحقة». إن غاية ما يقوم به هذا الإطلاق هو تحديد «الإحداثيات

(٤١) المصدر نفسه، ص١٥٤.
(٤٢) انظر القسم الثاني من الفصل التالي.
(٤٣) المصدر نفسه، ص١٤٥.
(٤٤) المصدر نفسه، ص١٥٤.

الأولية» التي تشير إليها الخطابية أو «علم الخطابية». بيد أن هذه الإشارة إلى الجذور «ليست من باب البهرجة»، فهي «لا تتوقف أبداً عن تعديل الخطابية»، وما يصاحب ذلك من «تحوّل الممارسة الخطابية نفسها»[٤٥].

لا يقل أهمية بالنسبة إلينا إصرار فوكو على أن أي تحليل صحيح للخطاب لا يمكن بناؤه «بموجب السمات النحوية، والبنى الرسمية، وموضوع الخطاب فحسب؛ فالغالب أنه توجد خصائص أو علاقات لا يمكن قصرها على قواعد النحو والمنطق»[٤٦]. لاحِظ هنا العلاقة عند فوكو بين لحظة «الشروع» و«التحوّل اللاحق» الذي ربما ارتبط بها؛ فهذه اللحظة هي «إحداثية أساسيّة» تتقيّد بها الممارسة الخطابية أو يتوجب عليها التقيّد بها. ليست هذه اللحظة غائبة إذاً أو غير ذات أهمية، بل لها في الواقع دورٌ هام، مهما تعرض هذا الدور ـ كمّاً ونوعاً ـ للتقليص أو المبالغة أو التضخيم أو التحويل أو التشويه، أو حتى لتفريغ مضمونه بقوة التناسخ الخطابي لتلك اللحظة. إن ما يجعل لحظة البدء تلك موقع «الإحداثيات الأساسيّة»، ومن ثَمَّ يبقيها حية، هو كون الخطابية لا تتوقف أبداً عن تعديلها. يتضمن هذا الفرض أنه يُصاحب عملية «الشروع» نفسها إما تأكيد نقطة مرجعية أو أصلٍ ما أو نفيهما. قد نتحيّر إذاً حين نقرأ أن «الشروع في ممارسةٍ خطابيةٍ ما لا يلعب دوراً في تحولاتها اللاحقة». قد يعني هذا شيئاً واحداً وتافهاً في الواقع، ألا وهو أن لحظة الشروع تلك لا يمكنها أبداً الحفاظ على الهوية نفسها أو الثبات نفسه التأويلي الذي يوجد بين المؤلف نفسه والنص الذي ينتجه. بيد أنه من دون تلك الإشارة إلى لحظة الشروع التي لا تنفك عن تعديل الخطابية لن يكون هناك تشكيل خطابي أو تحول دائم لـ«الممارسة الخطابية نفسها». إذا أخذنا كل هذه الأمور في الاعتبار، نَخْلُص إلى أنه لا يمكن لهذا المنحى في التفكير أن يتخلص من المؤلف الذي مات فعلاً مِيتة خطابية، ولكنه يُخلّف نخبةً ما تحدد طبيعتَها بعضُ الأفكار عن المؤلف. وسنرى في الفصل **الثالث** أن موت المؤلف لا يكتمل أبداً ـ حتى بالنسبة إلى فوكو نفسه ـ ومن ثم يصبح «موت المؤلف» (الذي يعود في الأصل إلى رونالد بارت Ronald Barthes) مجازاً صالحاً للتداول، ولكن ليس للتحليل

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص١٥٤ ـ ١٥٥.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

العميق. فعلى الأقل من وجهة نظر فوكو المتأخرة، فإن النقد الذي يقوم به المؤلف - أو الذي يتعرض له المؤلف - ليس هامشياً أبداً، وليس مهدداً بسهولة بالموت الخطابي من باب أولى.

لقد لاحظ أحد المتخصصين في فوكو أن مشروعه قد شكّل تحدياً تفصيلياً لـ«الأسس التي تقوم عليها فكرة الحكومة الرعوية التي لا يمكن قبولها، وهذه الأسس هي العقيدة القائمة على اللاهوت التوراتي (biblical theology) ونظرية الحق الطبيعي القانونية، والسعي وراء سُبل اليقين في مواجهة السلطة»[٤٧]. يؤكد فوكو نفسه أنه إذا كانت الحكومة هي «ممارسة اجتماعية تُخْضع الفرد بوساطة آليات القوة التي تدعي امتلاك الحقيقة»، يصبح **النقد** هو «الحركة التي يقوم الفرد من خلالها بمساءلة الحقيقة في تأثيرها على القوة، والقوة في تأثيرها على الحقيقة»؛ فـ«**فنُّ النفض الواعي للاسترقاق يُعد رفضاً للإذعان**»[٤٨]، إذ لا يوجد نقد من دون المؤلف الذي لا يكتمل إذعانه أبداً ولا يمكن التسليم بضرورة حدوثه. فالمؤلف - باعتباره ذاتاً بعد - كانطية (post-Kantian subject) - لا يقع على كاهله أمانة «اكتشاف ما نحن فحسب، بل ورفض هذا الوضع». فالهدف اليوم في رأي فوكو هو «بناء ما يسعنا أن نكون [من أجل] التخلص من ذلك النوع من 'القيد الثنائي' السياسي الذي هو تفصيلٌ لبُنى القوة الحداثية وإجمالٌ لها في الوقت ذاته»[٤٩]. وليس لـ«عملية بناء ما يسعنا أن نكون» و«النقد» و«رفض الإذعان» أية قيمة إذا كانت هذه الأمور لا ترتبط بالأفكار أو بالمؤلف، مع الانتباه هنا إلى المعاني المجازية لـ«أعمال» المؤلف كما فصّلها فوكو.

لا يتضح تفسير أفكار فوكو في لغته فحسب، بل ويدعم هذا التفسير نظريتُه عن تاريخ المنظومات المعرفية (épistémê) التي انكبّ فوكو على تحليل **دائرتها** الأخيرة. فالوقوع في براثن تلك المنظومات ليس نهاية التاريخ، وإلا

---

(٤٧) Colin Gordon, "Introduction," in: Foucault, *Power*, p. xxxix.

(٤٨) مقتبس في:

Gordon, Ibid. (emphasis added).

انظر أيضاً:

Alan Milchman and Alan Rosenberg, "Review Essay: Michel Foucault, On the Government of the Living," *Review of Politics*, vol. 77 (2015), pp. 683-687, at 683-684.

(٤٩) Foucault, "The Subject and Power," p. 336.

أدى ذلك إلى انتهاء دور المؤلف والنقد، ومعهما الذات الإنسانية الفاعلة باعتبارها مبدأ التاريخ ومنتهاه. بيد أن هذه الفكرة ليست نوعاً من العبث الذي قد ننتقد فوكو على أساسه. لا يمكننا إذاً التوقف عن الشك في أن سعيداً ـ وآخرين مثله ـ قد تعامل مع مجازات فوكو الدرامية بصورة متسرعة ومُبالغ فيها بوصفها تعبيرات مُطلقة عن الواقع.

واتساقاً مع نظرية الأدائية لأُسْتِن، يدعو فوكو إلى دراسة الخطابات، ليس من زاوية «قيمتها التعبيرية» باعتبارها حديثاً تواصلياً، بل «على أساس نمط وجودها»[٥٠]. ففي عبارة دالّة وشديدة الصلة بدراسة الاستشراق، يقول فوكو ـ معارضاً سعيداً ـ: إن «الطريقة التي تُفصّل [الخطابات] بموجبها على أساس العلاقات الاجتماعية يمكن فهمها بطريقة أسهل... في نشاط المؤلف كوظيفة آلية وتعديلاته، وليس في الموضوعات أو المفاهيم التي يثيرها الخطاب»[٥١]. لو أن مؤلف فوكو الفرد قد مات فعلاً، فقد مات ميتة أيديولوجية ثنائية تقوم **أيضاً** بوظيفة إحيائية؛ فالتولّد والفساد ليسا بشيء إن لم يكونا في بُنية جدلية. ومهما تميزت الخطابية بعدم الشخصانية والتعالي عن المؤلف، فإنها تظل مستحيلة من دون فكرة المؤلف الذي تم بَعثُه ثانية، وإن ظل مؤلفاً مع هذا. إنه لخطأ فادح إذاً أن يُستخدم تصريح فوكو عن موت المؤلف من دون الإشارة إلى فكرته عن نشأة ما أطلق هو عليه المؤلِّف كـ«شخصية أيديولوجية»[٥٢]، وهي الفكرة المصاحبة لذلك الموت. يظهر هذا المؤلف للحد من انتشار المعنى وليخلق في الواقع صمتاً بقدر توضيحه لـ«الحقيقة»، بينما يستمر «النقد» بوصفه شعار المقاومة ورفض القوة شكلاً وموضوعاً[٥٣].

يُعد تأريخ فوكو لمشكلة المؤلف ـ وهو التأريخ المتسق مع مفهومه الخاص بنشأة المنظومات المعرفية وخروجها عن مسارها وتفككها ـ حاسماً بالنسبة إلينا، ولا سيَّما في ضوء تصريحه المهم بأن «أنماط دوران الخطابات وتقييمها ونسبتها وتبنيها **تختلف من ثقافة لأخرى** وتتغير داخل كل ثقافة»[٥٤].

(٥٠) Foucault, "What Is an Author?," p. 158.

(٥١) المصدر نفسه، ص١٥٨.

(٥٢) المصدر نفسه، ص١٥٩.

(٥٣) انظر الاقتباس في الهامش الرقم (٩٥) في الفصل الثالث.

(٥٤) Foucault, "What Is an Author?," p. 158 (emphasis added).

إن ظهور المؤلف الأيديولوجي على حساب المؤلف الفرد من خلال إسكاته، والاختفاء الحتمي والموت لأوَّلهما لصالح جديد مجهول، ينافي أي زعم بوجود نظام من الحقيقة الدائمة أو الخالدة، ناهيك أن يقع ذلك في حداثة قد يدعو إليها أمثال إيسخيلوس أو دانتي أو أرسطو أو بروتاجوراس. يحمل هذا التأريخ إذاً أهمية عظمى في ما يخص الطريقة التي تنسجم بموجبها فكرة موت المؤلف ونشأته داخل النماذج.

إنني لا أهوّنُ أبداً من حقيقة كون فوكو مؤرخاً بقدر كونه فيلسوفاً، ولا أغفل حقيقة أن إدوارد سعيد كان ناقداً أدبياً مُبرَّزاً وإن افتقد أي حسٍّ تاريخي[٥٥]. هذه معطيات هامة للغاية لموضوعنا هنا ولأي موضوع آخر؛ فأي نظرية لا تملك منظوراً تاريخياً مناسباً[٥٦] تظل غير مكتملة وفاسدة، كما تظل بكل تأكيد قصيرة النظر وأسيرة تحيّزات الحاضر، تماماً كما هي حال عقيدة التقدم[٥٧]. فكل لحظة في الحاضر تُولد بوضوح من لحظة سابقة وُلدت بدورها من لحظة أخرى، وهلمّ جرا. لا يمكن إذاً أن تكون هناك نظرية للنماذج أو نظرية للمؤلف خارج إطار تاريخي، مهما كان مدى الارتباط الحالي أو المستقبلي لهذه النظرية بتلك القضايا. فهناك قاعدة ثابتة للنماذج المركزية، هي أنه بحكم كونها نماذج فإنها تنشأ وتعلو وتسقط.

---

(٥٥) قد يمكن الزعم بأنه حتى لو كان لإدوارد سعيد خبرة أعمق في البحث التاريخي ـ وهو المجال الذي يتناوله بالنقد في كتابه ـ لم يكن لتحليله التاريخي أن يصبح في وضع أفضل. بيد أن هذا الطرح يصدق فقط إذا افترضنا ـ على خلاف الواقع ـ أن نقد سعيد يعتمد بالكامل على سرديات الدراسات التاريخية الحديثة. لا يتطلب «الحس التاريخي» من سعيد أكثر من تتبع المعنى الكامل للحداثة بوصفها تحولاً معرفياً في التاريخ البشري، علاوة على إدراك أن الاستشراق هو صنيعة **بُنية حداثية واضحة**.

(٥٦) أقصد بـ «النظرة التاريخية الملائمة» أن يُعامل الماضي بالاحترام المعرفي نفسه الذي يتناول الحاضر، وأن تُتقبَّل أشكال عقلانيته ومنطقه الداخلي، وأن يتم تجنُّب اعتباره نمطاً حياتياً معيباً في السعي الدائم لتحقيق الذات من أجل الوصول إلى «التقدم». للمزيد عن هذه القضية، انظر الفصل الخامس في هذا الكتاب.

(٥٧) لعرض نقدي ثاقب لجنيولوجية مبدأ التقدم، انظر:

Nauman Naqvi, "The Nostalgic Subject: A Genealogy of the "Critique of Nostalgia"," in: *Centro Interuniversitario per le ricerche sulla Sociologia del Diritto e delle Instituzioni Giuridiche*, Working Paper; no. 23 (September 2007), pp. 4-51, <http://www.academia.edu/1307449/The_Nostalgic_-Subject_A_Genealogy_of_the_Critique_of_Nostalgia>.

ولعرض أعم، انظر:

Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 14-18.

وبطبيعة كون هذه النماذج أبنية تاريخية وإنسانية، فإنها تتغير ـ بالضرورة ـ تغيراً ينبغي علينا تفسيره على المستويين النظري و«الواقعي ـ التاريخي». وإذا كان هذا المستوى الأخير هو مجال عمل المؤرخ المُحقّق، فإن المستوى النظري، المُدرِك للأبعاد التاريخية، هو الذي يجب أن يكون الحاضنة المُوَجِّهة لنا؛ فمن خلال هذا البناء النظري ـ الذي هو بناء في نهاية المطاف ـ يمكن أن تتحقق صورة مفهومة للتغيّر في أنظمة الحقيقة وتبعاتها.

بيد أنه لا يمكننا متابعة هذا التحليل لمواقف فوكو بخصوص القضايا محل اهتمامنا هنا من دون الإشارة إلى إصرار فوكو في أعماله كلها على أن تفسيره للمؤلف كوظيفة آلية هو «بياني» بالأساس. أفهم هذا على أنه مُخطط عام يهدف إلى تناول قضية ما بأكثر الصور الممكنة وضوحاً دون الوقوع في براثن التفاصيل الخاصة بالاستثناءات والاستبعادات التي تنزِع دائماً إلى إفساد الطرح الرئيسي والصورة الكبرى كليهما. يركز تخطيط فوكو على «العبور نحو الحداثة» في مقابل «العبور مما قبل الحداثة». إن الحكم على فوكو بصورة قاطعة وحمل عباراته على ظاهر معناها أمرٌ سهل للغاية، ولكنه يتركنا مع مفكر مليء بالتناقضات التي لا يحق نسبتها إليه. فلو أن فوكو كان واضحاً ـ وقد كان كذلك ـ بخصوص الجذور التاريخية لموت المؤلف، تكون النتيجة المنطقية هي أن تركيزه على الخطابية وتشكلاتها قد استولت على اهتمامه بالكامل. كما يعني هذا أيضاً أن فوكو لم يكن مهتماً بآليات نشأة الخطابيات وسقوطها في حد ذاتها، بل كان مهتماً بالوضع الوجودي لهذه الخطابيات وأساليب عملها في الفترة من القرن الثامن عشر تقريباً وصولاً إلى عصر الحداثة المتأخرة. بيد أن طرح فوكو «البياني» هذا يترك لنا الكثير بين الشقوق، الكثير الذي يهم أهدافنا هنا، وإن لم يكن مهماً لهدفه هو.

ولا تقلّ جذور «مؤسسي الخطابية» إثارة وأهمية بالنسبة إلينا. فما هو سبب ظهور هؤلاء وكيف ظهروا؟ لقد تحدّث فوكو عن تمظهراتهم الوجودية والطرق التي عملوا بموجبها وأنظمة الحقيقة التي أنتجوها أو ظهروا فيها. بيد أنني أظن أن فوكو قد أغفل الأسباب التاريخية ـ أي البُنى قبل الحداثية في أوروبا ـ التي عجَّلت بذلك التغيير. لن أتناول قضية السببية بصورة مباشرة، ولكن سيتكشف تفسيرٌ لها مع تتابع أفكار هذا الكتاب.

يجب أن نصرح هنا بوضوح بأن تناسخ المؤلف الفرد في صورة نظيره

الخطابي أو الأيديولوجي لا يجب أن يعني ـ حتى عند فوكو ـ أنه لا قيمة للمؤلف بالنسبة إلى التشكلات الخطابية القائمة أو الخطابية داخل سياق ما (بمعنى عدم وجود «بصمة محددة» للمؤلف عليها). يتركنا مثل هذا الزعم إما مع تصور غامض للتاريخ، إذ تظهر أشياء فجأة وبصورة غير مفهومة أو معلومة المصدر، أو مع صورة فجّة لعقيدة نهاية التاريخ، هذا على افتراض وجود عقيدة علمانية لفكرة نهاية التاريخ تخلو من الفجاجة. وسنجد أنفسنا ـ على الأرجح ـ أمام الوضعين البائسين معاً.

يهدف اختيار فوكو لماركس وفرويد ـ بوصفهما نماذج لمؤسسي الخطابية ـ إلى التأكيد على دور التقاليد الخطابية في تحديد أُطُرنا الحداثية، الفكرية منها والسياسية والنفسية ـ التحليلية والثقافية، كما يهدف إلى التأكيد على أنهما قد أوجدا دون وعي ـ كلٌّ في مجاله ـ النظريات التي نافحا عنها في كتاباتهما وفقدا السيطرة عليها بطريقة ما. وربما نشأت هذه الكتابات بموجب إمكانات فردية بجدارة. ما ينبغي الانتباه له هنا (وهو الأمر الذي أعتقد أن فوكو وسعيداً تجاهلاه) هو العبور المحتمل لعمل تأليفي ما من مرحلة إلى أخرى ـ من الفردية إلى التقنين والقداسة، ومن الواحدية إلى الخطابية. إن عبارة «موت المؤلف» الدراميّة التي استخدمها فوكو لتأكيد البيان الذي كان يقوم به (علاوة على عبارات مثيرة أخرى استخدمها في حياته الفكرية الثرية بصورة استثنائية) لا يمكنها تفسير السنين الأولى بعد نشر كتاب **دراسات عن الهستيريا** أو **الإعلان الشيوعي** إلا باعتبارها نصوصاً فردية **لمؤلفين أفراد**؛ إذ لم تكن أي من هذه المؤلفات في لحظة البدء ثمرة أي تأليف أيديولوجي بالمعنى الذي قصده فوكو. يُعد عبور ماركس من كونه مؤلفاً فرداً إلى مؤسسٍ لخطابية معبراً بشدة عن هذه الحالة، فقد أصبح مؤلَّفه ـ **الإعلان الشيوعي** ـ حجر الأساس وشعار نطاقات مركزية ظهرت في الاتحاد السوفياتي السابق والعديد من دول «العالم الثاني» وحركاته في مناطق مختلفة من العالم. يتجلى ـ في هذا السياق تحديداً ـ طرح فوكو في أوضح صوره؛ فـ«مؤلف» ماركس لم يسمح فقط بظهور مجموعة من «التماثلات»، بل أيضاً بـ«مجموعة من الاختلافات» التي تجاوزت نوايا ماركس الأصلية. هذه الأمور تختلف عن خطاب ماركس، ولكنها تظل «منتمية إلى ما أسسه [هو وإنجلز بالتأكيد]». يعد نشاط ماركس التأليفي معبراً لسببين: **أولاً**، ارتبط انتقال ماركس إلى الخطابية بشكل معقد بنشأة تشكّلات اقتصادية وسياسية،

بمعنى أن نشأة هذه التشكلات مثّلت شروط إمكانية الانتقال إلى الخطابية؛ **وثانياً**، مثّل هذا الانتقال - بالنسبة إلى الفلسفة والممارسة السياسية والنظرة الكونية - انحرافاً جذرياً عن نظرية الليبرالية ورأسماليتها وممارستهما، وهي الأمور التي كانت مهيمنة على أوروبا بالفعل. هذه النقطة الأخيرة مهمة لنا هنا.

أحسب أنه لا جدوى من الانخراط في مناقشة قضيةٍ ما إذا كانت الأفكار هي التي تصنع الوقائع المادية وتُعجِّل بها، أو العكس. قد يكون من المُجدي النظر إلى هذه القضية على أنها جدلية؛ فمن المتأصل في طبيعة نُظم القوة أنها تنتج داخلها إستراتيجيات متعارضة يمكن أن نطلق عليها استراتيجيات الهدم، أو الهدمية (subversivity) **المُتناغمة** مع الخطابية (discursivity). قد يجوز لنا إذاً الزعم أنه بينما تتحدد النطاقات المركزية من خلال التشكلات الخطابية التي تنتجها [هذه التشكلات]، تنتج هذه التشكلات بدورها - وبالضرورة - هدمية خطابيّة. أحسب أنه لا أحد يمكنه أن يعتقد أن مفكراً كماركس - في ضوء كل ما يمثله - كان ليظهر لولا الثورة الصناعية أو النظام الرأسمالي الحر. ولم يكن لأحدٍ أن يتصوّر فوكو نفسه - وهو الآن أحد مؤسسي الخطابيّة بلا شك - من دون نشأة نظم معينة من القوة السياسية والاقتصادية والثقافية غير المسبوقة في التاريخ البشري. قد تغرينا إذاً فكرة ضم فوكو نفسه إلى صديقيه المختارَين: ماركس وفرويد.

لقد فتح عدم اكتراث فوكو المعروف بالكولونيالية ثغرة، ليس لمشروع إدوارد سعيد فحسب، بل ولمجموعة كبيرة من الحقول المعرفية التي حملت مسميات كـ«ما بعد الحداثة» و«ما بعد الكولونيالية». تشهد هذه الحقيقة على غلبة الانحرافات والتمايزات على التماثلات في أعماله بوصفه أحد مؤسسي الخطابية. من المنطقي إذاً أن نفهم أن ما يجعل مؤلِّف فوكو الأيديولوجي مُمكناً هو - فقط - شروط الملائمة الأُسْتِنيّة (نسبةُ إلى أُسْتِن) التي تَسْكُن داخل النطاقات المركزية وتهيمن عليها. لا تعتمد هذه النظرة لشروط الملاءمة على منطق معين للقوة أو على نتيجة مُتوقعة لبُناها، ولكنها قد تشمل حتى المصادفة كأحد عواملها[٥٨]. وهكذا، فإنه ليس بالقدر نفسه من المنطق

---

(٥٨) عن المصادفة كعامل في «الصدوع المعرفية» عند فوكو، انظر:

Thomas Flynn, "Foucault's Mapping of History," in: Gary Gutting, ed., *Cambridge Companion to Foucault* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999), pp. 28-46 at 31.

أن نزعم بأنه يلزم أن تخضع أعمال هؤلاء المؤلفين وخطابيّتهم لمنطق القوة داخل النطاق أو التشكل الخطابي بسبب كونهم نتاج النطاق المركزي وشروط الملاءمة الخاصة به. أؤكد لهذا السبب على أهمية فكرة فوكو عن «الاختلاف» في التأثيرات (غير المقصودة؟) التي ينتجها مؤسسو الخطابية؛ فمن دون سبغ مفهوم الاختلاف بالقوة الكاملة والمعنى العميق الشامل، لا يمكننا فهم فوكو نفسه ولا ماركس أو فرويد باعتبار كل منهما ظاهرة أو مؤلفاً/مؤسِّساً للخطابية. وفي كل هذا، يبدأ المؤلف الأيديولوجي ـ كما يتحتم عليه ـ كمؤلف فرد، فلا يمكن للخطابية أن تبدأ في مكان آخر. فالمؤلف الفرد هو الشرط الوجودي لمؤسِّس الخطابية ومؤسِّس الهدمية على السواء. ثم إذا توجب علينا مزيدٌ من التمييز في مفهوم «المؤلف»، فقد نضطر إلى اعتباره مفهوماً يتميز بالجناس التام أو بتعدد المعاني.

يشبه مؤلف إدوارد سعيد المتهم بـ«البصمة المحددة» أحياناً نسخة أُعيد إحياؤها من مؤلِّف فوكو الفرد؛ فمن خلال تأويل شامل وربما مجازي لفوكو نستطيع أن نقول إنه في الوقت الذي لقي فيه هذا الأخير حتفه، يظهر مؤلف سعيد في المقابل كنسخة غير مكتملة النمو من مؤلِّف فوكو الأيديولوجي. بيد أن مؤلف سعيد ليس هذا ولا ذاك؛ فمجموعة المؤلفين الذين اختار سعيد التمعن فيهم يصعب أن ننظر إليهم كمؤسسي أي خطابية، وهذه حقيقة تُضعف من قيمة رد سعيد على حوراني، أي إنه قد درس الاستشراق كـ«بُنية من التوجهات». ربما اكتسب هذا الرد شرعية أكبر لو أن سعيداً عالج بصورة أكثر شمولية وحساسية (كما فعل مع ماسينيون، على سبيل المثال) المستشرقين الألمان والنمساويين بين منتصف القرنين التاسع عشر والعشرين. تبرز هنا شخصيات كإغنتس غولدتسيهر (Ignaz Goldziher) وجوزيف شاخت (Joseph Schacht) وغيرهما ممن يبعث غيابُهم في كتاب سعيد على كثير من الدهشة، ويمثِّل ـ في الوقت نفسه ـ أهمية قصوى في ما يخص قضية تعريف الاستشراق، كما سنرى في الوقت المناسب.

(٤)

على الرغم من أن أفكار سعيد عن الاستشراق تبدو الآن واضحة، إلا أنه لا يُضيرنا أن نعرض هنا بعض عناصرها، عسى أن نُعيد تقييمها من خلال توظيف التاريخ ونظريات المؤلف والنماذج. فلكي يكون لخطاب عن

الاستشراق ـ الذي جعله سعيد موضوعاً أكاديمياً عاماً ـ أي معنى أو قيمة، وجب أن يكون غير اعتيادي أو غير مألوف؛ فبدلاً من أن يكون موضوع اهتمام خاص أو مجال جدالات حادة، يلزم أن يكون ظاهرة متفردة يمكن تحديدها وعزلها باعتبارها ذات سمات فريدة ومتميِّزة. أما إذا تشابه الاستشراق مع حقول دراسية ومعرفية أخرى من حيث آثاره الأدائية والمُدمِّرة، فقد نعتبر إفراده بالاهتمام التحليلي والسياسي الذي ناله حتى هذه اللحظة غير مبرر إطلاقاً(٥٩). فما المُتميِّز إذاً في الاستشراق؟

يمكن تلخيص توصيف سعيد لحقل الاستشراق في هذه النقاط: **أولاً**، عرض سعيد البُعد المكاني ـ أو المسافة (distance) ـ الذي صنعه الاستشراق بين الغرب والشرق بوصفه سِمَة مركزية للاستشراق؛ «وهكذا يقع الاستشراق على بُعد من الشرق» (٢١ ـ ٢٢). لا يُعد البعد في رأي سعيد مجرد الحاضنة الوجودية التي وجد الاستشراق نفسه فيها أو صنعها لنفسه في التعامل مع الشرق أو حتى مع أي آخر غيره، بل يظهر البعد في كتاب **الاستشراق** كوحدة معرفية صنعت حقائق وجودية معينة. يمكننا رصد شكوى سعيد المتكررة في كتابه في عبارة قصيرة مفادها أن «الغياب الكامل تقريباً في الثقافة الغربية المعاصرة عن الشرق كقوة يمكن الشعور بها وخبرتها بصورة حقيقية» (٢٠٨). (كان أحد الشروط الأساسية التي «اعتمد» الاستشراق عليها. (لا يمكننا بالطبع فهم هذه العبارة في ضوء «المستشرقين غير المعاصرين» في تاريخ أوروبا قبل الحديث، فقد أخبرنا سعيد في نقطة أسبق في الكتاب (٤٩) أنه كان للغرب اللاتيني و«اليونان القديمة» مستشرقوهم. فلو أنّ هؤلاء فشلوا أيضاً في معرفة الشرق «كقوة يمكن الشعور بها وخبرتها بصورة حقيقية»، فلماذا لا تشملهم عبارة سعيد؟ ولا يقل التناقض الذي يثيره التقييد الخاص بـ«المعاصرة» حين يصرح سعيد بأن «الحدود الفاصلة بين الشرق

---

(٥٩) من المدهش أن المفكر المصري الماركسي أنور عبد الملك كان قد عبَّر ـ قبل عقد ونصف من كتاب سعيد ـ عن قدر معتبر من نقد سعيد اللاحق للاستشراق. انظر:

Anouar Abdel-Malek, "Orientalism in Crisis," *Diogenes*, vol. 11, no. 44 ([1963]), pp. 103-140.

إن السؤال حول سبب عدم حصول نقد عبد الملك الثاقب ـ والذي اتخذ مع هذا شكلاً مجهِداً وموجزاً أحياناً إلى درجة الإلغاز ـ على نفس المكانة المقدسة التي حققها كتاب سعيد الليبرالي، يمكن أن يكون موضوعاً واعداً للبحث في قضية التأليف والقداسة التي تحققها بعض الأعمال دون غيرها.

والغرب. . . لم تزل في طور التحديد عبر سنوات، بل قرون» (٣٩). فلو كان «التحديد» مستمراً لقرون، فلكم قرن؟ وما هو موقع «مستشرقين» كدانتي وإيسخيلوس في التشكّل الخطابي الفوكوي الذي لا يرجع - في تأريخ فوكو - إلى فترة تسبق القرن الثامن عشر؟ ولو كان اعتماد سعيد هنا على غرامشي أكبر منه على فوكو، فهل القوة المهيمنة التي فهمها غرامشي ظاهرة عابرة للتاريخ؟).

مهما يكن من أمر، تظل أهم «الحقائق» التي أنتجها البُعد المكاني هنا هي طبيعة الشرق الصامتة التي تدفع المستشرقين إلى التعبير عنه **بأسلوبهم**. ليس من باب المصادفة أنّ سعيداً يبدأ كتابه بما يحسبه مواجهة دالّة بين فلوبرت (Flaubert) وغانية مصرية: «تحدث فلوبرت نيابة عنها وقام بالتعبير عنها. . . بينما لم تتحدث هي عن نفسها ولم تعبر قط عن أحاسيسها ووجودها وتاريخها». ليست هذه «حالة فردية»، بل سمة هيكلية يراها سعيد برهاناً على «نمط من القوة النسبية بين الشرق والغرب» (٦).

ينتج البعد المكاني «حقائق» أخرى ترتبط بالصمت بصورة متداخلة، فبوضع الاستشراق نفسَه «خارج الشرق» يصبح مجاله ووظيفته - كما حددها لنفسه - هي «جعل الشرق ينطق» من خلال «وصفه». بيد أنه تبرز في هذا الوصف سمة جوهرية **ثانية** باعتبارها مؤسِّسة للشرق، أي «إن الشرق هو الشرق؛ لقد كان مختلفاً» (٢٧٧)[٦٠]. واعتماداً على هذا الاختلاف (difference) بوصفه معطى غير قابل للشك، يجعل الاستشراق «ألغاز [الشرق] مفهومة للغرب ومن أجل الغرب» (٢٠ - ٢١). بيد أنه في أثناء تفسير هذه الألغاز، تنشأ خطابات كثيرة مسمومة؛ فالاستشراق - كما عبرت عنه بدقة وصراحة رحلة الكونت دي فولني (Comte de Volney) إلى الشرق - عدواني وهجومي، أو «عدواني بصورة تعتبر العدوانية أمراً طبيعياً معيارياً» بعبارة سعيد (٨١). يبرهن سعيد بصورة تدعو إلى الإعجاب على هذه العدوانية من خلال كتابات عددٍ لا حصر له من المستشرقين. وحسب صياغة الفيلسوف

(٦٠) يعبر سعيد عن «الاختلاف» أيضاً بـ«البُعد»؛ فعند حديثه عن *Cambridge History of Islam* - وهو «سِفر دائم للاستشراق المُعْتمد» - يصرح بأنه «عند **كل** المؤلفين، يعد الإسلام شيئاً بعيداً هامداً». انظر: Said, *Orientalism*, p. 305، والتشديد على بعض كلمات النص لسعيد.

عقيل بلغرامي (Akeel Bilgrami) ـ في تلخيصه لطرح سعيد ـ تبنى الاستشراق «ميولاً نحو الاختزال الحضاري» كان فيه الشرقيون في منزلة «أدنى وأقل تطوّراً»[٦١]. لا يمكننا حصر الأفكار النمطية السلبية هنا بما تشمله من سمات «الرسومات الكاريكاتورية النمطية» والكسل والدونية البيولوجية وغياب الرقي الثقافي وما إلى ذلك. وهكذا، يتقدم المنطق الاستشراقي بصورة واضحة، بحيث يولّد البعدُ المكاني الاختلاف، فيولّد الاختلاف بدوره الازدراء، علاوة على مجموعة من الصور والأفكار النمطية السلبية الراسخة. (وقد يزوّدنا هذا السياق بأرض خصبة للتنظير في ما يخص الفكرة الأنجلو ـ ساكسونية عن الأُلفة والقرب باعتبارهما مصادر لا تقل غزارة [عن الاختلاف] في توليد الازدراء، وهذه فكرة أتناولها لاحقاً في سياق الحديث عن «عار الطبيعة» و«مقت الذات»).

تصل قضية الاختلاف إلى ذروتها الوجودية والمعرفية في النصف الثاني تحديداً من كتاب **الاستشراق**. كانت هذه القضية على درجة من الأهمية بالنسبة إلى سعيد وتظل حاسمة لفهمي الخاص للمؤلف ولنظرية النماذج، بحيث يصبح عدم اعتبارها سِمة هيكلية للاستشراق ضرباً من التقصير في بحث الموضوع. أعتقد أن بلغرامي كان مصيباً عندما اعتبر الاختلاف السمة الثالثة في قائمة تشمل خمس «سمات» للاستشراق[٦٢]، على الرغم من أنه لا يُسَكِّن الاختلاف في منظومة معرفية وجودية كما أفعل أنا هنا. وهكذا، فعندما ابتعد المستشرقون في نشاطهم الخطابي وتوجهاتهم ـ كما أوضحنا في سياق السمة الهيكلية الأولى ـ وعندما سعوا «للتفتيش عن أمجاد الشرق الحضارية»، ظل توجههم العام هو «الرهبة الغريبة، إذ اختُزلت صورة الشرق في كيان سحري غريب وليس في كيانٍ دونيٍّ أو موحَّدٍ»[٦٣]. فحتى بالنسبة إلى مفكر «عبقري» وإنسان خلوق كماسينيون ـ وبصرف النظر عن جهوده المتواصلة للدفاع عن الفلسطينيين وقضيتهم وعن الإسلام بصفة عامة ـ فإن

---

(٦١) Akeel Bilgrami, "Occidentalism, the Very Idea: An Essay on Enlightenment and Enchantment," *Critical Inquiry*, vol. 32 (Spring 2006), pp. 381-411, at 389.

(٦٢) يجب التنويه إلى أن السمتين الأولى والثانية عند بلغرامي تنتميان إلى «السمة البُنيوية» الأولى في طرحي.

(٦٣) المصدر نفسه، ص٣٨٩.

تصوير الشرق باعتباره شيئاً سحرياً غريباً وبالتالي إخضاعه للاستشراق يظل تهمة تُلاحقه. قد يكون النقد الأولى لسعيد هنا هو أنه أخطأ في حكمه على ماسينيون (وهذه نقطة تحتاج إلى بحث آخر)؛ بيد أن سعيداً ـ في حقيقة الأمر ـ اعتقد أنه لا يوجد مستشرقٌ قادر على أن يتجنب الوقوع في براثن تبعات سمتي البُعد والاختلاف الوجوديين والمعرفيين. بعبارة موجزة: إن كل من يتحدث عن الشرق أو يكتب عنه أي شيء بصورة تمثل الشرق باعتباره أقل ـ أو حتى أكثر ـ تفوقاً من الغرب، يُعد مستشرقاً يستحق أن يوصم بجريمة الاستشراق.

السمة **الثالثة** التي أعطت كتاب **الاستشراق** شهرته المُستحقّة ـ وأثَّرت على دراسات ما بعد الكولونيالية بعد صدور الكتاب مباشرة ـ كانت الطبيعة المُركَّبة للاستشراق كحقلٍ علمي وتقليد في بُنى القوة السياسية والاقتصادية. لقد امتلك الاستشراق «مجموعة مُعقدة من العلاقات مع الثقافة المهيمنة المحيطة به»، ما أدى إلى «استعارته أفكاراً ومبادئ واتجاهات 'قوية' تتحكم في هذه الثقافة» (٢٢). يجب أن نلاحظ هنا اتجاهية العلاقة بين الاستشراق والكولونيالية عند سعيد؛ فالمعرفة الاستشراقية المُمنهجة وجدت «دعماً في المواجهة الكولونيالية» التي «كانت أوروبا فيها دائماً في موقف القوة أو ربما السيطرة» (٣٩ ـ ٤٠).

سأتناول هذه السمة ببعض النقد لاحقاً، بيد أن ما يَسْتحِق الملاحظة الآن هو اتجاهية أسفار سعيد من «المواجهة الكولونيالية» إلى «الطائفة» الاستشراقية ونصوصها العلمية؛ فشرق المستشرق هو «نظام صور تمثيلية تُؤطره مجموعة من القوى التي أخضعت الشرق للدراسة الغربية» (٢٠٢ ـ ٢٠٣). تُعد هذه الصور ـ والتي هي محط اهتمام سعيد ـ إشكالية **داخل** أوروبا، إذ يَتبدّى خلال الدراسة أن لها ارتباطات جنيولوجية بالقوة، وهو ما يُعد خيانة لـ«الموضوعية» أو ربما لنزاهة طلب العلم (وهذه نقطة لا تقل أهمية بالنسبة لاهتمامات سعيد.

يُعد ارتباط الاستشراق بالقوة إذاً مشكلة أوروبية أو غربية. يقول سعيد: «يقوم **طرحي الحقيقي** ـ في الواقع ـ على فكرة أن الاستشراق **لا يُعد مجرد تمثيل** لبعدٍ هام في الثقافة السياسية ـ الفكرية الحداثية، بل إنه **هو ذلك البعد نفسه**. يرتبط الاستشراق هكذا بعالمنا 'نحن' **بأكثر مما هو مرتبط بالشرق**»

(١٢، مع إضافة التشديد). قد نتساءل: ما هي تحديداً العلاقة بين الاستشراق كتعبير أو تمثيل، والاستشراق كحقيقة وجودية للشرق؟ وكيف يمكن للمرء أن يقفز معرفياً بين النوعين؟ فهل هناك «هو» [في «هو ذلك البعد نفسه»] بصورة مُنفصِلة عن التصوير؟ ولو كان الاستشراق بعداً هاماً للثقافة السياسية ـ الفكرية الحداثية، فكيف يتسنّى له أن يكون أقل ارتباطاً بالشرق من ارتباطه بعالمنا الغربي؟ فهل الحداثة مقتصرة على الشرق؟ وإذا كان الاستشراق متورطاً مع الكولونيالية (وهو ما يلمح إليه سعيد ولكن لا يفصّله أبداً)، فقد نتساءل: أليست الكولونيالية ـ وقد كان «الشرق» موقعها بالتعريف ـ حداثية؟ هل الاختلاف ـ الذي هو حاصل البعد المكاني ـ من الضخامة بحيث نصبح «نحن» موضوع الاستشراق «بحق»؟ هل مصير الاستشراق و«نصوصه العلمية» مقتصرة على الغرب، **ومرتبطة بقدر أقل بالشرق** الذي هو الموقع الحقيقي للكولونيالية والإبادة؟ وبالفعل، فإن النص الاستشراقي في رأي سعيد «مُصمَّمٌ بحيث يقرؤه الغربيون الآخرون وليس الشرقيون. هذه نقطة هامة. . . لا يبدو أن أحداً من المستشرقين الذين كتبتُ عنهم قد قصد القارئ الشرقي بكتاباته» (٣٣٥ ـ ٣٣٦). أو أن هذه النصوص كانت تصف ـ كما سنرى ـ أمراً واقعاً بالفعل ويرتبط بالشرق وإعادة هندسته **قبل** التفكير في القارئ الغربي؟[٦٤] أو أن القارئ الأول لهذه «النصوص» (أو «الأعمال»، باستخدام وصف فوكو الأدقّ) كان هو الشرقي في المقام الأول، ثم القارئ الغربي بقدر ثانوي؟

---

(٦٤) لقد أكَّد روبرت يونغ (Robert Young) بصورة ثاقبة أن «طرح سعيد الأهم عن الشروط الخطابية للمعرفة هو أن نصوص الاستشراق «لا يمكنها خلق المعرفة فحسب، بل الواقع نفسه الذي تصفه أيضاً». انظر:

Said, *Orientalism*, p. 94.

وفي الوقت ذاته، كان طرحه السياسي الأهم هو أنه يمكن اعتبار الاستشراق ـ بوصفه نظام تعليم عن الشرق ـ مبرراً للكولونيالية قبل ظهورها ثم مسهلاً لنجاحها بعد ذلك. بيد أن رغبة سعيد في تقديم هذين الرأيين يمثل مشكلة نظرية كبرى، إذ يفترض ـ من جهة ـ أن الاستشراق يتكون فقط من تصوير لا يمت لـ «واقع» الشرق بأي صلة (أي إنه ينفي تماماً أي تلازم بين الاستشراق والشرق). . . ويؤكد ـ من جهة أخرى ـ أن المعرفة الاستشراقية قد سُخِّرت لخدمة الغزو والاحتلال والإدارة الكولونيالية. يعني هذا أن. . . الاستشراق ـ بوصفه تصويراً ـ اضطر بالفعل إلى مواجهة الظروف «الحقيقية» هناك وبرهن على فعاليته على المستوى المادي كنمط قوة وتحكم. كيف يمكن لسعيد إذاً الزعم بأن «الاستشراق» قدَّم المعرفة الضرورية للغزو الكولونيالي الفعلي؟» Robert J. C. Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (London: Routledge, 1990), pp. 168-169.

في كتاب **الثقافة والإمبريالية** - الذي اعتبره إدوارد سعيد امتداداً لكتابه **الاستشراق** - يولي سعيد أهمية كبيرة لقضية أُحادية الاتجاه من الشرق إلى الغرب، أو على أحسن الظروف الجدلية التي تنتهي - من ناحية شكلها وتأثيراتها - في أوروبا(٦٥). بعبارة أخرى، تبدأ اهتمامات سعيد وتنتهي في المراكز الحضرية الكبرى للإمبراطورية الغربية، في مؤسساتها وتمظهراتها الثقافية والسياسية. أنتجت هذه المراكز «أعمالاً فنية ودراسية قيّمة ورائعة» استقى منها سعيد «متعة» و«فائدة» جماليين(٦٦). وكما هي الحال مع الأعمال الاستشراقية التي اعتبرها سعيد في المُجمل العام أقل جاذبية من الناحية الجمالية وربما بغيضة تماماً، انصبت اهتماماته - في نهاية المطاف - على الإنتاج الثقافي والعلمي لمراكز الغرب الحضارية. كان هذا هو العالم الذي عرفه سعيد في الواقع، العالم الذي شكَّل سعيداً نفسَه فعلياً في كل جانب هام منه تقريباً، وعلى الرغم من أي تأكيد على هويته كفلسطيني. ومهما تكن طبيعة جدلية العلاقة بين القوة والمعرفة التي يمكن للمرء ملاحظتها في كتاب **الاستشراق** (٣٩ و٩٤)، فإنها تُقيَّم دائماً بموجب سببية زمانية، وليس كإنتاج مشترك للمعرفة **بوصفها** قوة. لا يبدو سعيد مستعداً أبداً لقبول صحة الطرح القائل بأن كل المعرفة النماذجية الحداثية قوة، ومقابلها قوة أيضاً؛ فلو أن الحداثة بكل معرفتها قائمة على الاستعمار، يلزم أن يكون الاستعمار مُعرِّفاً للحداثة بكل جدارة، فالإثنان - ببساطة - وجهان للعملة نفسها.

لقد أوضحت إيميلي آبتر (Emily Apter) - المُتخصصة في الأدب المقارن - أنه في استهلال سعيد لطبعة جديدة من كتاب Mimesis لأَوَرْباخ (Auerbach) في عام ٢٠٠٣، «أظهر سعيد ميلاً واضحاً لكبريات أعمال الأدب الغربي... بيد أن عدم انتباه سعيد لتمركز أورباخ الأوروبي يبدو واضحاً... فلا يوجد شيء يمكن اعتباره 'سعيدياً' بوضوح في الاستهلال، ولو أن القارئ حَجَبَ التوقيع، ربما لم يكن له أن يخمّن أبداً أن الاستهلال يعود لمؤلف كتاب **الاستشراق**. ربما كان ذلك نصاً مكتوباً بعاطفة تأكيد حرية الناقد في التعبير عن اهتماماته بالطريقة التي يراها مناسبة، وهو مثال للسعادة

---

(٦٥) كما هو واضح في الصفحة الأولى من ذلك الكتاب.
Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage, 1993), p. vi.

(٦٦) Ibid., p. xiv.

الفكرية المُطلقة التي وجدها سعيد دائماً في بعض أشكال الأعمال الإنسانوية التقليدية»[٦٧]. ثم تفسر آبتر لاحقاً صمت سعيد عن مركزية أورباخ الأوروبية باعتبارها وسيلة استخدمها سعيد في التركيز على تشكيل إنسانوية جديدة. لا تعبأ هذه الإنسانوية الجديدة كثيراً بالمتعة الجمالية، ولكنها تهتم بـ«اعتقاد سعيد أن الإنسانوية تمدُّنا بمعايير مستقبلية لتعريف النقد العلماني في عالم تُسيْطر عليه بصورة متزايدة فكرةُ المصير الإثني الهُوياتي واللغات والألسن المقدسة التي تقوم العلاقة بينها على التنافس»[٦٨]. لا يظهر هنا إدراك آبتر وغيرها لإشكالية كون هذه «الإنسانوية الجديدة» متمركزة حتى النخاع على أوروبا (تماماً كتمركز أورباخ)، بل تبدو آبتر غير واعية بجذور هذه الإنسانوية الجديدة وتحيّزاتها وتمركزها هي نفسها على أوروبا. وليست علمانية «العلمانية النقدية» التي ينتهجها سعيد بأقل علمانية أو سعي إلى العلمنة، فقد اعتقد سعيد أن «واجب الإنسانوية» هو تشكيل «نقد علماني يسعى إلى التوفيق بين الأطروحات المتنافسة بين نظريات العدل الإلهي والتعدديّة النسبيّة والتطوريّة الفرديّة ومقاومة الإمبرياليّة». لا نجد هنا أي محاولة لصد هذه القوة التحكمية والهيمنة اللتين تمارسهما العلمانية على كل ما عاداها، تماماً كما أن «واجب» الدولة الليبرالية «العلماني» في تنظيم شؤون الدين ينتهي بإخضاع الدين للدولة. تتعامل كل من آبتر وسعيد هنا مع الكثير من الأمور كَمُسلّمات، وذلك حتى حين خططت آبتر لنفسها ـ متجاوزة سعيداً ـ نطاقاً أوسع للعلمانية النقدية عبر الربط بين «'تجديد التخصصات الليبرالية من خلال وعي ذاتي' في السياق الأوسع للتاريخ الكولونيالي والإمبريالية ونقد القومية»[٦٩]. إن هذا التجنب المنهجي لتعريف العلمانية بوصفها مضادة للديني واستخدامَ العلمانية لنقد الأيديولوجية القومية والأشكال العلمانية الأخرى لم يعودا كافيين، بل يؤديان حتماً إلى التناقض وغياب التماسك الداخلي كما سنبرهن لاحقاً. فمهما بلغ تحرر العلمانية من العلماني، فإنها لا تصلح لنقد النظام نفسه الذي منحها شكلها وهيكلها؛ فبسبب تورط

(٦٧) Emily Apter, "Saidian Humanism," *Boundary2*, vol. 31, no. 2 (2004), pp. 35 -53, at 40 - 41.

(٦٨) المصدر نفسه، ص٤٣.

(٦٩) المصدر نفسه، ص٤٥ ـ ٤٧، مقتبس جزئياً من ريكاردو فوبيني (Richardo Fubini).

العلمانية النقدية الشامل مع العنصرية والكولونيالية والإمبريالية، وتزييف «الدين» بوصفه عدواً، واعتمادها المتبادل على كل هذه الأمور، فإن نقدها للعلماني سيحل مشكلة ليسقط حتماً في أخرى، تماماً كما هي حال الحلول الحداثية للمشاكل الحديثة كما يظهر في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والطبيّة.

كما تلاحظ آبتر أيضاً «مغازلة» سعيد المزعومة لأمور مرتبطة بالله قبل موت سعيد الفجائي في عام ٢٠٠٣: «يبدو سعيد أحياناً وكأنه يغازل إغراءات فكرة الفردوس، محاولاً الربط بين الإلهي داخل الإنسانوية ومنطق الامتداد»[٧٠]. بيد أن هذا «الامتداد» (الذي ربما ظهر في العام الأخير من حياة سعيد) لا ينقذ تحليله لماسينيون أو لأي محاولة لإظهار تقدير «روحانية» الشرق التي اعتبرها سعيد دائماً مجرد قدح للشرق بوصفه «الآخر» في مواجهة الغرب «العلماني». يَحسُن بنا أيضاً ـ ومن زاوية جنيولوجية ـ أن نأخذ على محمل الجد تأكيد باحث الدراسات الدينية غيل أنيدجار (Gil Anidjar) على أن «المسيحية جعلت نفسها ـ بصورة متزايدة ـ عُرضة للنسيان بتصديرها الدين كوحدة كلية وهدف للنقد، . . . وقد فعلت ذلك في الوقت نفسه الذي دعت فيه إلى نهاية الدين في ممارساتها، مُصورة تجربتها الكولونيالية بصورة صريحة كنوع من العلمانية النقدية، أي علم علماني»[٧١].

يُعد نقد سعيد إذاً بمثابة فلسفة أحادية ـ الجانب للعقلانية العلمانية، وبصورة أقل ـ كماً وكيفاً ـ لجدلية القوة الحداثية وأشكال المعرفة المسيطرة. يصبغ هذا الأمر نقد سعيد بطابع أحادي الاتجاه بقوة، إذ يبدأ بما يبدو قوى سياسية وثقافية خارجية «**استعار** [منها الاستشراق] وبنى **عليها**» (٢٢، مع إضافة التشديد). لا يمكننا ألا نلاحظ استخدام صيغة المبنى للمجهول هنا(*): فالاستشراق هو المنتفع من هذه القوى، كما أنه موضوعها وربما

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص٤٤.

(٧١) Anidjar, “Secularism,” p. 69.

انظر أيضاً:

Jean-Pierre Dupuy, *The Mark of the Sacred*, translated by M. B. DeBevoise (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013), pp. 90-124.

(*) يقول النص الإنكليزي إن الاستشراق “was frequently informed by”، أي أمدته القوى التي يذكرها حلاق بأفكاره ومنطقه الداخلي (المترجم).

مُنتهاها. إن تزوير صورة الشرق بهدف الإساءة له - وهي القضية الرئيسية في كتاب سعيد - ليست إلا أثراً للقوى التي تؤثر في الاستشراق بوصفه ملحقاً بالمشروع الكولونيالي (٣٩ - ٤٠). سأناقش هذه القضية بتفصيل أكبر لاحقاً؛ أود الآن التأكيد على أن طمس جدلية الكولونيالية والاستشراق - أو الاستشراق و«الثقافة المحيطة» بصورة أهم - ليس مجرد إغفال لآليات القوة أو فشل علمي، إذا جاز التعبير. ليس هذا فشلاً علمياً على الإطلاق، إذ أزعم في هذا الكتاب أن هذا النوع من الخطاب هو **حاصل** ما أطلق عليه فوكو «استراتيجية خطابية» **تتطلب** طبيعتها الوجودية إما كبت تلك الجدلية أو إسكاتها أو إخضاعها للسيطرة. يتضمن تغيير هذا العامل في الاستراتيجية الخطابية تغيير كل شيء آخر، بما في ذلك التحفُّظات **الجزئية** على الليبرالية والعلمانية والأمور الأيديولوجية الأخرى التي هي - في ما عدا ذلك - شمولية وإمبريالية.

ثمّة سِمَة هيكلية أخرى في كتاب **الاستشراق** أقل وضوحاً - وليست أقل أهمية - مما سبق ذكره، ألا وهي أن الاستشراق يظهر كـ«نص». ففي تحليل سعيد اللاذع لنصوص استشراقية تلو الأخرى، يظهر الشرق وقد تعرض للتصوير المزيف وبالتالي لإعادة التشكيل **في هذه النصوص**. وهكذا، ظل مشروع وليام جونز (William Jones) الضخم ومنقطع النظير عن الهند - والذي غيّر تاريخها بالفعل للأبد - ظل بالنسبة إلى سعيد ليس أكثر من مجرد قضية مرتبطة بالقانون، ولم يكن القانون في رأيه أكثر من «**قيمة رمزية** لتاريخ الشرق» (٧٨، مع إضافة التشديد)[٧٢]. وبنفس المنطق، اعتقد رينان (Renan) - الذي صبَّ عليه سعيد جام غضبه بصورة مُستحقة -«أنه أعاد إنتاج الشرق - كما كان في الواقع - **في كتاباته**» (٨٨، مع إضافة التشديد). وبما أن سعيداً قد قرر - عمداً - عدم التطرق إلى سؤال هوية الشرق الحقيقية الآن أو في الماضي (حتى لا يعد تمثيلاً، أي تزويراً للصورة في رأيه)، لم يكن

(٧٢) أوضح سراج أحمد بصورة رائعة الطبيعة المؤذية لتلك المشاريع الأدبية واللغوية. انظر:

Siraj Ahmed, *The Stillbirth of Capital: Enlightenment Writing and Colonial India* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2012), pp. 175-178.

وذلك على خلاف طرح مايكل فرانكلين الأقل تبصراً. انظر:

Michael J. Franklin, *Orientalist Jones: Sir William Jones, Poet, Lawyer, and Linguist, 1746-1794* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

لديه هو ما يقوله عن الشرق، وقد تركه هذا مع استشراق بدا له قائماً بالكامل على النصوص «**التي** جعلت الشرق ممكناً» (٩٤، مع إضافة التشديد). كما لا يتجاوز الموقع المعرفي للمستشرق والاستشراق حدود الغرب، على ما يبدو: «يقوم المتخصصون بعملهم لأن مهنتهم حتَّمت عليهم أن يعرضوا على مجتمعاتهم صوراً عن الشرق ومعرفة عنه ونظرة إلى داخله. ويزوِّد المستشرق ـ **بدرجة كبيرة جداً** ـ **مجتمعه** بصور عن الشرق» (٢٧٣، مع إضافة التشديد). لاحظ هنا الأثر المتراكم لأحادية الاتجاه التي ذكرتُها، إذ يُعاد إنتاج الشرق في النص الاستشراقي. وهكذا، «ارتبط [النص الاستشراقي] بـ 'عالمنا' **أكثر من ارتباطه بالشرق**» (١٢)؛ فالاستشراق يظهر باعتباره «نصّنا» الذي «يقرؤه» «عالمُنا» عن «شرقِنا». يصبح النص هنا هو كل ما يعرفه «عالمُنا»، وإن ظل النص الذي «دعمته المواجهة الكولونيالية». وهكذا، لا يحدد النص هنا «معرفتنا» فحسب، بل ويُبقي عليها داخلية فيه أيضاً.

تبرز إعادة هندسة الشرق إذاً بوصفها مُنتجاً نصِّياً: «فبعد نابليون، تغيّرت لغة الاستشراق بصورة جذرية... فقد أُعيد تشكيل الشرق وتجميعه وصنعه، أو باختصار، **خرج إلى الوجود** بجهود المستشرق» (٨٧، والتشديد لسعيد). لا يبرز في طرح سعيد قط رزوح الشرق تحت وطأة الاستشراق والكولونيالية والإبادة البنيوية[٧٣]. لا تظل هذه الأمور بلا تفصيل فحسب، بل وتُتْرك لمساحات شاسعة من كافة أنواع الصمت. فإذا لم تكن هذه العبارة مرتبطة بسياسة الإمبراطورية، فما الذي يقع خلف عبارة دليسيبس (De Lesseps) التي يقول فيها ـ كما اقتبسها سعيد ـ إنه «لا يوجد شيء... يمكنه إيقافُنا، لم يكن ثمة شيء مستحيل، ولم يكن شيء ذا أهمية سوى سعينا نحو 'النتيجة النهائية، الهدف الأكبر'» (٩٠). كيف تختلف النتيجة النهائية ـ أي مشروع

---

(٧٣) من هذه الثلاثة، لا تظهر الإبادة والاستشراق، ناهيك عن الشركة، في ثبت مصطلحات كتاب الاستشراق. كان هذا ـ بالطبع ـ الكتاب الذي اختار سعيد كتابته، بيد أن الهدف من الإشارة إلى هذا الغياب هو التدليل على أن سردية سعيد فشلت في الغوص في أعماق البُنى الأدائية التي تُؤسس للظواهر التي ينقدها. ليست أعمال الشركات والاقتصاد مجرد عوامل مادية، كما يظن سعيد فيما يبدو، بل هي تمظهرات بُنى الفكر العميقة التي تفسر ما يشتكي منه سعيد دون أن يحدده قط أو يستطلع أبعاده الكاملة. انظر:

Said, *Culture and Imperialism*, p. 12.

قناة السويس الذي فصل قارتين بأكملهما ـ عن المشاريع الهندسية الأخرى كالحل النهائي للمشكلة اليهودية (solution finale, die Endlsung)؟ هل ثمة رابطة بُنيوية بين هذه الأمور تتجاوز السياسة والتفسير السياسي؟

لقد زعم جيمس كليفورد (James Clifford) ـ بحق ـ أن إدوارد سعيد يفترض دائماً أن النص الاستشراقي «إما أنه يشوّه، أو يُخضع، أو يتجاهل سمة أو أخرى من سمات الشرق الحقيقية والأصيلة. بيد أنه في مكان آخر، ينفي سعيد وجود أي 'شرق حقيقي'. . . يتأرجح مفهوم 'الخطاب' عند سعيد بين التشويه الأيديولوجي لثقافات ليست مُتحققة فعلياً. . . أو حالة من بُنية علامات مطردة تشير ـ بصورة حصرية وأبدية ـ إلى نفسها، تماماً كبعض أمثلة الكتابة التجريبية المُتطرفة. يضطر سعيد إذاً إلى الاعتماد على عبارات مكررة تُعيد إنتاج نفسها تقريباً»[(٧٤)]. ربما كان كليفورد مُحقاً في أن نفي أي «شرق حقيقي» هو «اختيار منهجي هام»، ولكن ربما اعتقد سعيد (وهذه نقطة هامة لطرحي أنا) أن الاعتراف بأي حقيقة عن الشرق ستضعه أمام صعوبتين: **أولاً**، كانت إدانة سعيد لتصوير المستشرقين للشرق سَتُلزمه بتصحيح تلك الصور، وقد قرَّر ألا يفعل ذلك؛ **وثانياً**، كان لذلك الاعتراف أن يُلزم سعيداً بالتمعن في آرائه هو عن «الشرق الحقيقي»، **ذلك** الشرق الذي هو غير علماني وتقليدي[(٧٥)]، وربما بغيض ومُستهجن من منظور الميول الليبرالية الحداثية، والتي تشمل ميول سعيد شخصياً.

(٥)

لو فكرنا لبرهة في السمة البنيوية الأولى المذكورة سابقاً (أي البعد المكاني أو المسافة)، لوجدنا أن إدوارد سعيد يستغرق في مناقشتها وتحليلها في أكثر أجزاء كتاب **الاستشراق**. وبالفعل، يسيطر التركيز على الآثار الخبيثة للبُعد المكاني على نص سعيد، لدرجة أن فكرة صور المستشرق المسيئة

---

(٧٤) انظر:

Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, p. 260.

(٧٥) عن حيوية التراث الإسلامي المعاصر، انظر:

Humeira Iqtidar, "Redefining "Tradition" in Political Thought," *European Journal of Political Theory*, vol. 15, no. 4 (2016), pp. 424-444.

للشرق تتحول إلى تكرار مرهِق ينتشر في ثنايا كل فصول الكتاب. (وفي تقديري، كان لكتاب سعيد أن يتجنب بعض النقد ويُصبح أكثر تأثيراً لو أنه نُقِّح ليصبح في حجم لا يزيد كثيراً على نصف حجمه الذي ظهر فيه). إن المقصود بالإشارة إلى هذا النقص الحِرَفي في كتاب سعيد ليس أمراً شكلياً، بل يرتبط بموضوع الكتاب ومضمونه؛ فاهتمام سعيد المبالغ فيه بهذه السمة يجعل كتابه يبدو وكأنه سلسلة مُتَّصِلة من أشكال وأساليب مختلفة من تصوير الشرق في صورة سلبية. ولكن ما هي مصادر هذه الصور السيئة عن الشرق وما هي أهميتها الحقيقية؟

أزعم في هذا الصدد أنه بينما لا يمكن إغفال سمة البعد المكاني هذه بسذاجة أو إهمالها عمداً، فإنه يمكننا افتراض وجودها في كل الثقافات حين تنظر إلى «الآخر»، ما يعني أنها ليست حكراً على الاستشراق. فلو كان لصيغة الجمع «الثقافات» وجود، فإن الآخر يُوجد معها وجودياً ومعرفياً، ما يعنى أن مفهوم «الثقافة» (بصيغة المفرد الآن) غير ممكن وجودياً ومعرفياً من دون «الآخر» المقابل له. ولأن «الثقافة» و«الآخر» وحدات أكاديمية حداثية، قد يُعارض هذه الفكرة الزعم بأنه إذا لم توجد الثقافة في الماضي، ما كان «للآخر» أن يظهر. بيد أن ما يجعل هذا الطرح فاسداً جزئياً هو الوجود التاريخي لأشكال أخرى من تعريف الذات (دينية وقَبَلِيَّة وإثنيّة) جعلت «الآخر» ـ أو ما يعادله ـ ضرورة وجودية ومعرفية بنفس القدر، على الرغم من ضرورة الاعتراف بأن الحداثة قد صبغت مصطلح الآخر بمعنى عميق خاص. يجعل حضور الذات/الآخر في كل الثقافات وعلى مر العصور البُعدَ المعرفي جنساً، والنمطَ الحداثي نوعاً فيه. ثم إنه يمكن من خلال الدراسة المقارنة للأنواع المتعددة فهم السمات الخاصة بالاستشراق بصورةٍ صحيحة. ودرءاً للظن بأن كلامي هنا يتفق مع رأي سعيد في أن كل «الثقافات المُتقدمة» عُنصرية وغاشمة (٢٠٤)، يلزم أن أضيف أن البعد المدمر والمتعصب[٧٦] المتأصل في الثقافة الحداثية هو الذي يتم تمييزه في هذه الفقرة.

تتمثل إحدى مزايا الافتراضات التي أطرحها هنا في أنه لو سلمنا بالبعد

(٧٦) «التدمير وعدم التسامح» بالمعنى الذي أصفه في الفصل الرابع في هذا الكتاب.

المكاني وما ترتب عليه من صور نمطية لتجنبنا إحدى القضايا التي أربكت سعيداً وكثيرين من محللي الاستشراق اليوم. فلو أن البعد كان مجرد سمة عَرَضية ـ جائزة الوجود بحكم تعريفها ـ وليس شرطاً لإمكانية الحدوث، ما كان لنا أن نخلط إيسخيلوس أو دانتي بفون غروُنَباوم (von Grunebaum) أو برنارد لويس. تعطينا هذه الميزة إذاً فرصة أفضل لتوظيف نظرية إثبات الخطأ، مهما تم تبسيط هذه النظرية. فلم يكن سعيد ليخطئ في ما يخص إيسخيلوس ودانتي وأشباههما لو أنه اعتمد على تلك الافتراضات، على الرغم من وجود شروط أخرى متعددة يلزم تحققها كما سيبرهن الفصل الثاني.

ثمَّة ميزة أخرى لافتراضاتي هنا، ألا وهي الوضوح التحليلي الذي يتوفر لنا حين نتحدث عن البُعد المكاني والقوة، إذ لا توجد بينهما علاقة تضمّنية لازمة؛ فبينما يبدو الاثنان متلازمين، فإنهما ـ منطقياً ـ ليسا كذلك. وهكذا، فبينما **تصادف** ارتباط تصوير فلوبرت للغانية بـ«نمط من القوة النسبية بين الشرق والغرب»، فإن هذا التصوير جائز الوقوع في نوع آخر من توازن القوة، كالتوازن بين متناظرَين بعيدين عن بعضهما، على سبيل المثال. لقد كان من الجائز أن يصف تاجر صيني من زمن أسرة تانغ يزور بغداد في عصر الإمبراطورية العباسية الذهبي غانيةً بغدادية بنفس الطريقة(٧٧). لا تهدف هذه النقطة لالتماس العذر لفلوبرت، بل إلى تأكيد قضية أنه لا بُد من تحليل تأثير البعد بمفرده داخل سياق حداثي مُحدد، حيث لا يوجد **تضمين لازم** بين البُعد والمسافة وآثارهما من جهة، والعلاقات المتجذرة في القوة من جهة أخرى.

تتعلق ملاحظتي **الثالثة** والأهم في ما يخص السمة البنيوية الأولى في كتاب **الاستشراق** بفكرة سعيد عن التصوير التمثيلي، وهي الفكرة التي تبدو «مقدسة» في كتابه وتلخصها عبارات كتلك التي تعلن ـ من دون مواربة ـ أن «الإسلام» وشرقه بالكامل «قد تعرضا لإساءة التصوير في الغرب» (٢٧٢). أعود هنا إلى السؤال المحوري المرتبط بهذه السمة: ما هو المُتميز في

(٧٧) تزامنت أسرة تانغ ـ التي مثلت الذروة في التاريخ الصيني ـ مع القرن الأول تقريباً من الحكم العباسي في بغداد (حوالى ٧٦٠ ـ ٨٦٠)، وهو القرن الذي مثل نوعاً من «العصر الذهبي».

الاستشراق؟ قد يبدو أن سعيداً نفسه قد أجاب عن السؤال بما يُعد بمثابة «لا شيء» مدوّية. بيد أن الإجابة لا تأتي من دون مشاكلها الخاصة بها.

في الأجزاء الأخيرة من كتابه، يكتب سعيد ـ بأسلوب فلسفي على غير المعتاد ـ عبارة كاشفة، مفادها أن

القضية الأساسية هي: هل يمكن أن يكون هناك بالفعل تصوير حقيقي لأي شيء، أو أن التصويرات ـ بوصفها تصويرات ـ تتجذر أولاً في اللغة ثم في الثقافة والمؤسسات والبيئة السياسية للمصوِّر؟ لو أن الفرضية الأخيرة هي الصواب (وأحسبُها كذلك)، يلزمنا أن نكون مستعدين لقبول حقيقة أن أي تصوير هو بحكم طبيعته مرتبط بأمور أخرى كثيرة ومشتبك معها ومتجذر فيها ومجدول مع «الحقيقة» التي هي نفسها تصوير. يؤدي هذا بنا ـ من الناحية المنهجية ـ إلى اعتبار التصويرات (أو إساءة التصوير، والذي يختلف عن التصوير فقط من حيث الدرجة على أحسن الفروض) تسكن ميداناً مشتركاً تم تحديده لها، ليس بمُوجب موضوع مشترك متأصِّل فيها فحسب، بل بمُوجب تاريخ مشترك، وتراث مشترك، وعالم مشترك من الخطاب (٢٧٢ ـ ٢٧٣).

وفي الفقرة التالية لهذا الاقتباس، يصرّح سعيد بوضوح أكبر أن (إساءة) التصوير الاستشراقي لا يختلف كثيراً عمّا نقوم به نحن البشر بصورة اعتيادية من خلال اللغة، أي إنها ما يفعله التصوير بحكم الأمر الواقع. بل يذهب سعيد إلى القول بأنه:

ليست فحوى طرحي عن هذا النظام [الاستشراقي] أنه إساءة تصوير لجوهرٍ شرقيٍّ ما... ولكنها تؤكد على أن هذا التصوير يعمل كما تعمل التصاوير دائماً، أي من أجل هدف ما، وبموجب مَيْلٍ ما، وفي سياق تاريخي وفكري، بل وحتى اقتصادي مُحدد. بعبارة أخرى، فإن للتصويرات أهدافاً، كما أنها فعَّالة في أغلب الأحيان، ثم إنها تُنْجز مهمة أو أكثر. فالتصويرات هي تكوينات (formations)، أو كما قال رونالد بارت ـ عن كل عمليات اللغة ـ إنها تشوّهات (deformations) (٢٧٣، مع إضافة التشديد).

إن هذا التحليل مربكٌ حقاً؛ فلو أن التصويرات تعمل بالطريقة التي يصفها سعيد نفسه ـ وهي قضية متفق عليها الآن فيما أحسب ـ فلماذا يُخصِّص جزءاً كبيراً من كتابه لتفصيل مكرّر لتصويرات سلبية عن الشرق والإسلام، بما في ذلك اختزال موضوع الدراسة (الشرق، الإسلام، العرب، وهكذا) في جواهر يقضي سعيد وقتاً طويلاً في شرحها، خلافاً لما يقوله في الاقتباس؟

أعتقد أن تذبذب سعيد في نقد الصور الاستشراقية السلبية عن الشرق قد نتج عن جديته المُبالغ فيها في التركيز على الآثار الأدبية واللغوية لتلك الصور، وهذا أثر من تراث سعيد لا يزال مزدهراً. ففي الفقرة المُقتبسة آنفاً، اقترب سعيد ـ ولو بصورة جافة وبسيطة بعض الشيء ـ من بداية تكوين رأي مهم للغاية حول اللغة والتصوير التمثيلي. بيد أن هذه البداية قد هَمَدَتْ فجأة؛ فعندما يقول سعيد: «فإن للتصويرات أهدافاً، كما أنها فعالة في أغلب الأحيان، ثم إنها تُنجز مهمة أو أكثر»، فهو يضع يده على أسس الأدائية الأُسْتِنِيَّة، ولكن دون أن يوليها اهتماماً جاداً. ثمة أسئلة لا بُدَّ أن تطرح في هذا السياق: ما تصنيف أهداف التصويرات المختلفة؟ أي هذه الأنواع من التصويرات ذات صلة بدراسة الاستشراق، وأيها ليس مرتبطاً به؟ متى تكون التصويرات فعّالة؟ فعبارة «في أغلب الأحيان» لا تقول لنا شيئاً عن نوعية تلك التصويرات التي **تنتج** آثاراً **بالفعل**. ثم متى ـ وحسب أي شروط ـ تتمكن تلك التصويرات من إنجاز مهمة واحدة أو مهمات عدّة؟ ومتى تعجز عن إنجاز أي مهام على الإطلاق؟

إن الانتباه إلى هذه القضايا في دراسة الخطاب الاستشراقي تعني التوغل في لُبّ قضية التصوير الاستشراقي، أي فهم ما يُهم وما لا يُفيد، أو الوعي بما يجب أن يوليه المرء اهتماماً جديّاً أو ينحيه باعتباره مجرد فُقَّاعة. بعبارة أخرى، يُمكِّنُنا الانتباه إلى هذه القضايا من تمييز الخطابات الأدائية وفهم كيفية كونها كذلك. فلنفكر ـ على سبيل المثال ـ في رحَّالة التاريخ الإسلامي قبل الحديث وكتاباتهم، بدءاً من ابن فضلان في القرن العاشر الميلادي، مروراً بابن الجبير (ت. ١٢١٧م)، وانتهاءً بابن بطوطة (ت. ١٣٦٩م)[٧٨].

---

(٧٨) Ahmad Ibn al-'Abbas Ibn Fadlan, *Ibn Fadlan's Journey to Russia: A Tenth-Century* =

وقد ننظر أيضاً في كتاب البيروني عن الهند في منتصف القرن الحادي عشر(٧٩)، أو الحوليات الإسلامية أو الصينية التاريخية التي يُصوَّر فيها الآخر. تنضح هذه الأعمال بإشارات وخطابات مطوّلة تصوّر الأمم والثقافات والديانات الأخرى بصورة ليس فيها أي قدرٍ من الاستحسان، أو بصورة ازدرائية في أغلب الأحيان(٨٠). وبما أنه قد تصادف أن أغلب هذه الكتابات قد تناولت شعوباً تعيش إلى جهة الشرق من مؤلفيها، نضطر أن نواجه هذا السؤال: هل هذه كتابات استشراقية؟ وبصرف النظر عما إذا كانت الإجابة بنعم أو بلا، تظل ضرورة تعريف الاستشراق وفهم كنهه للإجابة على السؤال قائمة. لا يُفيد هنا تعريف الاستشراق باعتباره مجرد إساءة تصوير.

قبل تناول هذه القضية بالتفصيل - وهي ألصق بتحليلنا لاحقاً للسمة البنيوية للمعرفة وارتباطها بالقوة - يجدر بنا أن نقول بعض الأشياء عن

Traveler from Baghdad to the Volga River, translated by Richard N. Frye (Princeton, NJ: Markus = Wiener, 2005); Muhammad b. Ahmad Ibn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr*, translated by William Wright (Leiden: Brill, 1907), and Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Battuta, *Travels of Ibn Battuta*, translated by H. A. R. Gibb (New Delhi: Oxford University Press, 1929).

(٧٩) Muhammad b. Ahmad al-Biruni, *Alberuni's India*, translated by Edward C. Sachau (New York: Norton, 1971).

[الكتاب المقصود هو **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة** لأبي الريحان البيروني، والكتاب مطبوع ومتداول (المترجم)].

(٨٠) انظر، على سبيل المثال: أبو عبيد البكري، **جغرافية الأندلس وأوروبا: من كتاب المسالك والممالك**، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي (بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٨)، ص٧٤ - ٨٢. وفي دراسته الرائعة عن بلاد الرافدين ومصر والصين، يقدم مو - تشو بو (Mu-chou Poo) سردية دقيقة للآراء النمطية التي تبنتها هذه الحضارات في مقابل الأجنبي، وهي الآراء التي بدت قائمة على الاختلاف الثقافي، وليس على الجنس أو حتى الإثنية: «على الرغم من أن بلاد الرافدين القديمة كانت مجتمعاً متعدد الإثنيات، كان هناك حس بوحدة الشعب، أو «بلاد الرافدين/ نحن» في مقابل الشعوب 'الأجنبية'، أو «هم/ العدو»... كما استخدمت النصوص المصرية - في تناولها للشعوب والدول الأجنبية - عبارات نمطية عدائية لوصف هؤلاء الأجانب... وفي خط التصويرات الديني، مَثَّل الأجانب بالضرورة قوة شريرة من الخارج» (ص١٤٧). «في واقع الأمر، لم يجد الحكام اليونانيون - الرومانيون أنفسهم - أو مندوبوهم في مصر - حاجة لوقف هذا التوجه التقليدي العدائي» (ص١٤٩). وفي الصين، صورت كتابات Zhouli العالم بوصفه دائرة تقع الصين في مركزها، بينما كان «الأتباع والهمج في الدوائر الخارجية... وعلى الرغم من كونه بنية مثالية لم تتحقق أبداً في الواقع، أصبح نظام العالم هذا [أساس] الخطاب السياسي للحكومات اللاحقة والنخبة الحاكمة فيما يخص العلاقة بين الصين والثقافات والشعوب الأجنبية» (ص١٥٠). «في الواقع، كان هناك حس بالتفوق في الحضارات الثلاث موضوع دراستي» (ص١٥٢).

أدائيات أُسْتِن ومضامينها بالنسبة إلى سياقنا؛ فمن دون هذا، لا نستطيع حل قضية التصوير والتصويراتيّة (representationalism) بصورة مُرْضية.

لقد كانت نظرية الأدائيات (theory of performatives) لجون أُسْتِن ـ كما هو معروف ـ رداً على المبدأ الفلسفي الوضعي القائل بأن قيمة القضايا أو العبارات تتعلق ـ فقط ـ باجتيازها اختبار صدقها، إذ إن هدف هذه القضايا هو الوصف أو الإخبار أو التأكيد. يستبعد هذا الرأي ـ في زعم أُسْتِن ـ أنواعاً متعددة من القضايا التي لا يمكنها منطقياً تأدية هذه الوظائف. ولأن هذه القضايا تؤدي أفعالاً وتخلق «واقعاً مادياً» بصورة جزئية أو كلية، فقد أطلق عليها أُسْتِن القضايا الأدائية (أو الأدائيات). يعطي أُسْتِن أمثلة عديدة لهذه القضايا، لعل أشهرها عبارتا: «زوَّجتُك نفسي» و«أنا أقبل» أثناء إتمام مراسم الزواج. فعبارة: «زوَّجتُك نفسي» في حد ذاتها لا تقبل الحكم بالصدق من عدمه، ولكنها في الواقع تُعد بمثابة خلق لواقع جديد، أي الزواج باعتباره فعلاً قانونياً واجتماعياً. «إن أهم لحظة في أداء الفعل. . . هي التفوّه بالكلمات» التي يكون الفعل نفسه موضوعها[٨١].

ما يهمنا هنا هو ما يطلق عليه أُسْتِن «مناسبة» الظروف التي تُنطق فيها الكلمات والعبارات؛ فغياب الظروف المناسبة يؤدي إلى إحباط الفعل، مخلّفاً نتيجة «غير مناسبة»، بمعنى أن ما يفترض أن يحققه الفعل لا يتحقق فعلاً. وهكذا، فلكي تؤدي عبارة ما إلى فعل ـ أو بالأحرى لكي **تؤسِّس** عبارة ما فعلاً ـ لا بد من توفُّر ظروف ملائِمة، أو ظروف الملاءَمة. فعبارة «زوَّجتُك نفسي» ـ على سبيل المثال ـ تستمد قوتها من قواعد القوننة القانونية. فمصدر قوة هذه العبارة الفاعلة لا يتمثل في التفوه بها، بل يتمثل في حقيقة أن هناك من يملك من القوة ما يمكّنه من أن يقرر أن التفوه بها له تلك القوة. إلا أن هذا الشرط لا يمكن له أن يكتفي بنفسه؛ فلكي يكون فعالاً لا بد له من أن يوجد في بيئة معينة. ومن هذه الشروط الضرورية ـ لكي يمكن للعبارات أن تنتج أفعالاً ـ هي أن تكون مفهومة للسامع باعتبارها لغة مُكتملة ومُتسقة داخلياً، وأن يمتلك المتحدث نوعاً من السلطة، وأن يكون السياق في إطار عُرف مُتفقٍ عليه، وأن يكشف المتحدث عن أهدافه، وأن تكون الأهداف مقبولة للمُخاطَب بصفة عامة.

---

(٨١) Austin: *How to Do Things with Words*, p. 8, and "Performative Utterances".

لقد شكلت عبارات أُسْتِن الأدائية ـ وشروط الملائمة الخاصة بها ـ تحدياً للتحليل التقليدي للقضايا ولَفَتَت انتباهنا إلى بُعدٍ جديدٍ وقيِّم لقوة اللغة. بيد أن نظرية الملاءمة هذه ظلت محكومة ـ نوعاً ما ـ بقواعد الشكلانيّة (formalism) إلى أن قام فوكو بتكييفها في نظرية القوة. وقد استفاد كثير من الباحثين من هذا التكييف في أعمالهم بعد البناء عليه وتنقيحه، مثل جوديث باتلر (Judith Butler)، وَبرونو لاتور (Bruno Latour)، وَكارين باراد (Karen Barad). فبوحي من فوكو، تلخِّص باتلر في تحليل رائع سمة محورية للأدائية في سياق التشكّلات الجِنْدرية. فقد أصر فوكو على أن «أنظمة القوة المقوننة تُنتج الذوات التي تمثلها بعد ذلك». فبُموجب خضوع هذه الذوات لبُنى القوة تلك، «فإنها تتشكل وتتحدد ويُعاد إنتاجها حسب مُقتضيات تلك البُنى». فـ«التكوين المُقونن للغة والسياسة... هو ذاته تشكّل وأثر خطابيَّين»، إذ «تُؤسِّس [الذات] خطابياً» من خلال النظام نفسه الذي «يُفترض أنه يساعدها على التحرر والخلاص»[٨٢].

ليس الجدير بالملاحظة في شروط الملاءمة لأُسْتِن أو مفهوم القوننة عند فوكو هو القضايا اللغوية أو الخطابات نفسها؛ بل هو القوة التي تُعطي الخطابات آثارها الفاعلة، أي قدرتها على تجسيد الواقع[٨٣]. لقد كان كتاب **الاستشراق** كله محاولة لإثبات قضية أن ما قاله المستشرقون عن الشرق كان من صنع خيالهم، وكان إساءة تصوير بقدر ما كان تصويراً. يعني هذا أن الخطاب بالنسبة إلى سعيد ظل مقيداً بثنائية الصدق والخطأ[٨٤]، وقد كان

(٨٢) Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1999), p. 4.

ولتحليل عميق ومدقق للقوننة في السياق الكولونيالي، انظر:

Samera Esmeir, *Juridical Humanity: A Colonial History* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2012).

(٨٣) قمت هنا بمراجعة جزئية للموقف من اللغة الذي عبرت عنه في دراستي. انظر:

Wael B. Hallaq, "On Orientalism, Self-Consciousness and History," *Islamic Law and Society*, vol. 18, nos. 3-4 (2011), pp. 387-439.

(٨٤) في مقدمة طبعة ٢٠٠٣ من كتاب **الاستشراق** (ص٢١)، يقول سعيد: «ما يجب النظر إليه ليس صحة التصوير أو أمانة عكسه لواقع ما، بل الأسلوب وأنماط الكلام والسياق وأدوات السرد والظروف التاريخية والاجتماعية. إن كون التصوير خارجياً يقوم دائماً على نسخة أو أخرى من البدهية التي مفادها أن الشرق لو كان قادراً على وصف نفسه لفعل؛ وبما أنه لم يفعل، فإن التصوير [الخارجي] يقوم بالمهمة». ثم يضيف سعيد: «وسبب آخر للتركيز على خارجية التصوير هو اعتقادي بضرورة =

هذا الأمر - تحديداً - هو الموقف الذي عارضه أُسْتِن بشدة. وفي نهاية المطاف، ظل الخطاب أيضاً مقيداً بوساطة بُناه الشكلانية وغير الأدائية. فبالنسبة إلى سعيد، كانت اللغة «نظاماً على درجة كبيرة من التنظيم والتشفير، توظّف عدداً من الأدوات لكي **تعبر وتدل وتُبادِل الرسائل** والمعلومات **وتمثل**، وما إلى ذلك» (٢١، مع إضافة التشديد). لاحظ أن أياً من وظائف اللغة هذه أدائية، كما تنتمي كلها للغة باعتبارها إنشائية. لقد أدى منح سعيد اللغة أهمية لا تستحقها كأداة تصويرية إلى اشتباكه مع الخطابات الاستشراقية بوصفها تصويرات فاسدة للشرق.

أزعم هنا أن أخطر المشكلات في كتاب **الاستشراق** لسعيد - وفي الفهم الشائع لاحقاً لمعنى الاستشراق - تبدأ مع الاتجاه التصويراتي (representationalist) الذي تم بموجبه تناول الخطاب الاستشراقي وتقليده الخطابي. تقول المنظِّرة النسويّة كارن باراد:

إن الفهم الأدائي للممارسات الخطابية يُزعزع الاعتقاد التصويراتي في قدرة الكلمات على تصوير الأشياء سابقة الوجود. فليست الأدائية - إذا فهمناها جيداً - دعوة لتحويل كل شيء (بما في ذلك الأجسام المادية) إلى كلمات؛ على العكس، فالأدائية هي تحديداً مُساءلة للقوة المُبالغ فيها الممنوحة للغة لتحديد ما هو حقيقي. وهكذا، فإنه على خلاف التصور الخاطئ الذي يساوي بين الأدائية وشكل من الأحادية اللغوية التي تعتبر اللغة جوهر الحقيقة، تُسائِل الأدائية - في واقع الأمر - عادات العقل التي مَنَحت اللغة وأشكال التصوير الأخرى قدرةً أكبر مما هو مُستحق لها على تحديد طبيعة وأشكال وجوديتنا[٨٥].

= توضيح أنه في الخطاب الثقافي والتبادل داخل الثقافات، ما يتم تداوله ليس ’الحقيقة، بل مجرد تصويرات» (تشديد سعيد). يبدو سعيد هنا ناقداً للوضعية من خلال وضعية خاصة به؛ وإلا كيف يمكن لـ «الظروف التاريخية والاجتماعية» للنص الغربي - وعدم قدرة الشرق المفترضة على «تمثيل نفسه» - أن تُفْصل عن «الحقيقة» أو أي نسخة منها؟ وبصورة أعم، بناء على أية معايير يمكن تقييم التصوير الصحيح أو التصوير الفاسد؟ إن إصرار سعيد على التصوير (الفاسد) باعتباره مغلفاً بـ «الأسلوب ونمط الكلام» و«أدوات السرد» الداخلية في النص تنفي الإشارة الساكنة - وإن كانت دائمة الحضور - إلى أي شيء خارج تلك النصوص (يصبح مشروع الاستشراق برمته - في ما عدا ذلك - عصياً على الفهم تماماً).

(٨٥) Karen Barad, "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter," *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, no. 3 (2003), pp. 801 - 832, at 802 (emphasis Barad).

سأحاول في الفصول التالية أن أستخرج المضامين الإشكالية للتصويراتية التي تحكم تصوّرنا الحالي للاستشراق، ثم أقترح تصوّراً أدائياً يسعى لتسليط ضوء مُختلف على الاستشراق (وإن لم يكن أقل إدانة له) في سياقه المناسب والأوسع. ويسعى الفصل التالي إلى شرح أدائيّة الخطاب الاستشراقي، ليس في النص الاستشراقي الغربي أو الحواضر التي منحته وجوده الرسمي فحسب، بل في المكان الذي أُريد للاستشراق أن يؤثر فيه، والوُجهة التي أُريد له أن ينتشر فيها.

الفصل الثاني

المعرفة والقوة والسيادة الكولونيالية

الجزء الأول

(١)

أسهبتُ في الفصل السابق في مناقشة إشكاليات البُعد المكاني والاختلاف في كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد، بيد أنني آثرتُ - بصفة عامة - تجنب مناقشة سمة الاستشراق الثالثة والهامة للغاية، ألا وهي علاقته بالقوة. كان تناولُ هذا الجانب من حقل الاستشراق - الذي اعتُبر دائماً بمعزِل عن سردية الحداثة الأيديولوجية - إنجازَ سعيد الحقيقي في كتابه. فإذا كنا نتعامل اليوم مع ارتباط خطاب الاستشراق المنظوموي(*) مع القوة بوصفها شيئاً معروفاً ومُسلماً به، فإن ذلك يرجع إلى المكانة المرجعية التي اكتسبها كتاب سعيد؛ فبعد صدور **الاستشراق**، أصبح من المستحيل على أي مُفكرٍ أو باحثٍ جادٍّ أن يفترض أو يدّعي «علمية» الخطاب الاستشراقي أو قدرته - التي لا يدَّعيها الاستشراق نفسه[1] - على أن يدلنا عن حقيقة الشرق في الماضي أو الحاضر؛ فالاستشراق - ذلك الخطاب المفعم بالتحيزات وما يرتبط بها من تزييف تصوير الشرق - قد نشأ باعتباره نتاجاً لتشكلات ثقافية وفكرية محددة خاصة بأوروبا الكولونيالية.

(*) نسبة إلى «المنظومة المعرفية» (المترجم).

(١) كما يبرهن - على سبيل المثال - رد برنارد لويس على سعيد. يرفض لويس بصورة قاطعة أي علاقة بنيوية بين الدراسة الأكاديمية والقوة، معتبراً أن الدور الذي لعبه كثير من المستشرقين في الإدارة الفعلية للمستعمرات ليس أكثر من استثناءات. انظر:

Bernard Lewis, "The Question of Orientalism," in: Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 99-118.

يظل هذا الفهم ـ مع ذلك ـ محدوداً، ليس بسبب تقصير ما أو قصر نظر أو غياب للنظرة التحليلية الفاحصة أو ما يشبه ذلك؛ فقد كان سعيد باحثاً موهوباً، استطاع دائماً استثمار مُستودع المعلومات المتاحة له بصورة فذَّة. بيد أن القصور الذي احتفظ به خطاب ما بعد سعيد (post-Saidian discourse) ظل محصلة استراتيجية خطابية لم تستطع أن تفعل شيئاً آخر لفشلها ـ بحكم طبيعتها ـ في **إدراك** أي شيء آخر. بعبارة أخرى، يتجذر هذا القصور في بنية الفكرة التي سمحت لذلك النقد بالظهور. وكل نقد ـ مثل كل أداة فكرية ـ يأتي ببُنيته الخاصة التي تهدف إلى تحقيق المهمة الموكلة إليها. فهناك دائماً علاقة بين الأداة والهدف المراد منها، مهما كان البوْن شاسعاً بين جنيولوجية الأداة وجنيولوجية الهدف، أو حتى حين لا يتبين بوضوح ارتباط أحدهما بالآخر. فالأدوات التي يُنتجها نطاق مركزي ما ـ أي تنتجها البنى نفسها التي شكلت النطاق المركزي ـ لا يمكنها المساهمة في إعادة تشكل هذا النطاق، إذ تستطيع هذه الأدوات ـ بحكم بنيتها ـ أن تقوم بأدوار إصلاحية أو تحسينية، ولكنها لا تستطيع أن تقوم بوظائف تتعارض نوعياً مع وجهة النطاق نفسه وهدفه. وعليه، فإن أي نقد **نموذجي** للرأسمالية ـ على سبيل المثال ـ لا يمكنه إلا الخروج من رحم الرأسمالية نفسها كنطاق مركزي، تماماً كما أن أي نقد بنيوي لـ«الفلسفة البيئية الليبرالية» (liberal environmentalism) لا يمكنه إلا الخروج من رحم الفكر الليبرالي نفسه[٢].

يُعد مفهوم النقد هاماً للغاية لإثنين ـ على الأقل ـ من اهتماماتي هنا، يتكون أولهما من شقَّين. لقد شاع زعمٌ ـ وهو الزعم الذي أصبح فعلاً من باب المسلمات الموروثة عند طلاب الجامعات وأكثر الباحثين ـ مفاده أنه لا يمكن لأي نقد للحداثة أن يهرب من إطارها المعرفي أو أن يتجاوزَه، وذلك بحكم تجذره فيها بطريقة لا يمكن حلها. فقَدَرُ كل نقد ـ إذاً ـ هو أن يُعيد تجسيد أحد أبعاد الحداثة أو مراجعتها على أحسن الأحوال، ولكنه يظل ـ مع ذلك ـ حداثة. وبطبيعة الحال، لا ترجع النتائج الخطيرة لهذه النظرة البائسة إلى الشعور بقلة الحيلة المعرفية فحسب، بل أيضاً لكونها تُحصِّن ـ كما يأمل الحداثيون ـ خطاب الحداثة الأيديولوجي وتسبغ الشرعية على

(٢) كما أجادلُ في الفصل الخامس في هذا الكتاب.

الوضع القائم. يتضمن الشق الثاني من اهتماماتي هنا إجابة على بعض الادعاءات التي وردت في سياق الشق الأول، ألا وهو أن مفهوم النقد أساسيٌّ لنظرية المؤلف التي بدأتُ في مناقشتها والتفت لها مرة أخرى في الفصل الثالث. وتعد نظرية المؤلف ـ بدورها ـ أساسيةً لمفهوم النماذج وآليات القوة الخاصة به ومجالات هذه الآليات؛ فلو أن كل نظام للقوة مقيدٌ زمنياً بوصفه ـ ضرورةً ـ نتاجاً عَرَضِيّاً، لَغَدَت تكفينا الحاسَّة التاريخية كي ندرك أن النظم المعرفية (épistémê) ـ إذا استعرنا مفهوم فوكو ـ قابلة للتغيير وللتحول، بل والاستبدال. ثم إن لكل نظام معرفي ـ أو نظام من القوة ـ منطقه المختلف وبُنيته الخاصة، ويصدق هذا حتى حين لا يكون للنظام أي منطق للقوة يُمكن التنبؤ به. بيد أن كل نظام من هذه النظم قد نشأ بصورة مباشرة من نظام سابق مُختلف عنه اختلافاً جذرياً في بعض الأحيان. والحداثة نفسُها هي مثال على ظاهرة تختلف كلية مع أصولها التي ترجع إلى «القرون الوسطى»، مهما حاولت هذه الحداثة نسخ أُطر هذه الأصول المعرفية. ثانياً، يبرهن مفهوم النقد هذا على الحاجة إلى دراسة الخطاب الاستشراقي بوصفه خطاباً كولونيالياً، ودراسة هذا الخطاب الكولونيالي بوصفه خطاباً وممارسة بُنيَويَّين وماديَّين وإباديَّين. يدعم الاستشراق هذا الخطابَ وهذه الممارسة، بيد أنهما يستعصيان على ما أُطلقُ عليه «دراسات النطاق النموذجي الأكاديمية» التي تسعى إلى تهذيبهما. تقتصر مناقشتي ـ في هذه المرحلة ـ على الكولونيالية، إذ أسعى إلى توضيح اعتمادها على الاستشراق من الجهة الغربية للخريطة، ثم الكشف عن آثارها الأدائية على الجهة الشرقية منها. أربط ـ هكذا ـ بين الخطاب الأكاديمي وهذه الأدائية باعتبارها خطوة أساسية نحو السلوك الإبادي (وهذا موضوع الفصل الرابع).

(٢)

لقد تطور الاستشراق ـ بصفة عامة ـ في أوروبا وبوساطة أوروبا، ولكنه لم يكن فقط لأوروبا. فالاستشراق ليس مجرد «نمط من التفكير» يقوم على «تمايزٍ» مُفترض بين الشرق والغرب (٢)[٣]، أو محاولة لدغدغة مشاعر

(٣) أرقام الصفحات تحيل دائماً إلى كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد كما أشرنا سابقاً. انظر:
Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 2003).

أوروبا وإشباع ملذاتها بالطريقة التي كُتبت بها الرواية الأوروبية ودُرِست، أو حتى مجرد صورة مشوَّهة من «المعرفة العلمية» الخاضعة للهيكلة **النصية**، كما يظن ـ بسذاجة ـ أي طالب مبتدئ في الأكاديميا. فعلى العكس مما اعتقد سعيد، كان الاستشراق **أدائياً** ولم يكن **تصويرياً** بأي معنى حقيقي للكلمة؛ فقد **كان موضوعه ـ باعتباره بُنية مُؤسسيَّة وفكرية ـ هو الشرق نفسه، فضلاً عن محاولة إعادة إنتاجه مادياً ونفسياً ومعرفياً**، وهو بذلك يرتبط بالقوة بصورة لا يمكن اليوم الشك فيها. بيد أن هذه هي نصف الحقيقة فقط، بل هي النصف الأقل منها خطراً، والذي ظل يُسيِّس الاستشراق ـ فعلياً ـ بدرجة أفقدتنا القدرة على رؤيته في سياق علاقاته العالمية الأوسع.

فلْننتهِ ـ أولاً ـ من قضية وقوع مفهوم الاستشراق عند سعيد بالكامل داخل إطار سياسي تقليدي. ففي كتابه وما تبعه من خطابات، يظهر الاستشراق في إطار سياسي ـ بل ومُسيّس ـ بصورة كاملة. لقد ظل الاستشراق وما يصاحبه من اتهامات بالانتماء إليه أو خدمته مرهوناً دائماً بالتصويرية والوصفية ومواقف الكُتَّاب وانتماءاتهم السياسية، بل والإثنية والقومية والدينية كذلك. بيد أنه غابت، في كل هذا أهم شروط الملاءمة وركائزها الحقيقية عن المشهد. لقد اختُزل الاستشراق ـ غالباً ـ فيما لا يعجب المرء في الإنتاج العلمي لباحث ما، وكان الاتهام أسهل ما يكون حين يكون الباحث غير شرقي أو غير مُسلم.

كما اختُزل الاستشراق في فكرة مشروع سياسي بدائي اعتقد فيه سعيد بشدة[٤]، كما تشهد على ذلك العديد من العبارات في كتابه. فعندما يتحدث سعيد عن الاستشراق بوصفه «نظاماً من التصويرات» أنتجته «مجموعة كاملة من القوى [الأوروبية]»، فإنه يصرح بأنه «إذا بدا تعريف الاستشراق هذا سياسياً أكثر من أي شيء آخر، فهذا ببساطة لقناعتي بأن الاستشراق كان ـ

---

(٤) انظر تحليل سوديبتا كافيراج الثاقب لهذه النقطة في:

Sudipta Kaviraj, "Said and the History of Ideas," in: Sugata Bose and Kris Manjapra, eds., *Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas*, Palgrave Macmillan Transnational History (New York: Palgrave Macmillan, 2010), pp. 58-81, especially at 58-60.

لا أعترض هنا على زعم كافيراج أنه «يمكن النظر إلى كتاب **الاستشراق** وقراءته ـ بصورة مشروعة ـ بوصفه عملاً ينتمي إلى أدبيات النظرية السياسية»؛ ما أطرحه هنا هو أن قراءة كتاب سعيد من هذا المنظور يخفي مشاكل أعمق في أشكال المعرفة الحديثة والحداثية.

هو نفسه ـ نتاجاً لقوى وأنشطة سياسية مُعينة» (٢٠٢ ـ ٢٠٣). لاحظ هنا اختزال «المجموعة الكاملة من القوى» الأوروبية في «قوى وأنشطة سياسية»، وليس السياسي كتشكُّل معرفي. بيد أن لهذا الاختزال مدى ضيقاً من الحركة: «أزعم ـ هنا ـ أن الاستشراق هو مفهوم سياسي بصورة جوهرية فُرض على الشرق الذي كان في موقف أضعف من الغرب الذي زاوج بين اختلاف الشرق وضعفه» (٢٠٤). لاحظ ـ أيضاً ـ أن هذا التفسير لا يتجاوز توازن القوة في العلاقات الدولية أو التمظهرات الخطابية **الخاصة بها**. كما لا تظهر الكولونيالية كوحدة تحليل متفردة، ولا تظهر كذلك الإبادة الجماعية ولا الأشكال الأخرى من الجرائم الجماعية الوحشية والهندسة الاجتماعية والثقافية والتغيير الشمولي للتقاليد المحلية. لا يبدو سعيد واثقاً من أن سردية التدمير الكولونيالي للبلاد والشعوب المحلية دقيقة بالكامل ولا تشوبها عملية «صناعة الأساطير»[٥].

لا تنبع غُصَّة الاستشراق السياسية ـ من المنظورَين الجنيولوجي والفينومينولوجي ـ من شيء أعمق من العلاقات السياسية والقوة السياسية. لهذا التفسير مدى أقصر مما سبقه، ويزيد من قصوره عدم اتساقه مع الوجود المزعوم للاستشراق عندما كانت أوروبا الضعيفة تحت تهديد الفتوحات الإسلامية الواسعة لقرون عدة. بيد أن السؤال الأهم هنا هو: لماذا زاوجت

(٥) انظر:

Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage, 1993), p. 225.

إن سعيداً واضحٌ هنا في حديثه عن آثار الكولونيالية المدمرة، بيد أنه ـ في نهاية الأمر ـ يقلل من قيمة هذه الآثار من خلال نسبة شيء من «صناعة الأسطورة» لسردية الدمار «الوطنية»: «ثمة ثلاثة أمثلة توضح كيف أن أداة التدمير الجغرافية المعقدة والقوية للإمبريالية تنتقل من العام إلى الخاص. توجد أعم هذه الأمثلة في كتاب كروسبي (Crosby) **الإمبريالية البيئية** (*Ecological Imperialism*). يقول كروسبي إنه في أي مكان وصل إليه الأوروبيون، كانوا يبدؤون فوراً ـ وبصورة متعمدة ـ في تغيير البيئة الطبيعية المحلية بهدف تحويلها لتأخذ شكل البيئة التي تركوها خلفهم. كانت هذه العملية بلا نهاية، إذ حوَّلت كمياتٌ ضخمة من النباتات والحيوانات والمحاصيل وطرقُ البناء المناطقَ الخاضعة للكولونيالية إلى أماكن جديدة فيها أمور جديدة، كالأمراض وانعدام التوازن البيئي والإجلاء القسري العنيف للسكان المحليين المغلوبين على أمرهم. **وقد أدى تغيير البيئة الطبيعية إلى تغيير النظام السياسي؛ ففي عيون الشعراء الوطنيين لاحقاً عزل هذا الأمر السكان المحليين عن تقاليدهم الأصلية وطرق حياتهم ومنظماتهم السياسية. وقد اختلط بهذه الروايات الوطنية عن أثر الكولونيالية على البلاد قدرٌ كبير من الأساطير الرومانسية**، وإن كان لا يمكننا التشكيك في مقدار التغير الذي حدث» (تمت إضافة التشديد إلى النص).

أوروبا واستشراقها بين الاختلاف والضعف تحديداً؟ فقبل العصر الحديث، ساوت الأسر الحاكمة في الصين ـ ككل الإمبراطوريات الإسلامية أو الهندية ـ بين الاختلاف الثقافي من جهة، والهمجية وغياب الرقي من جهة أخرى، بيد أنها لم تجد في هذا مبرراً لتكوين جيش من الباحثين أو لتخصيص أقسام كاملة في مؤسساتها التعليمية بهدف «دراسة الهمجيين»[٦]. يؤدي قَصْر إجابة هذه الأسئلة على نظرة ميتافيزيقية للضعف والاختلاف إلى عدم القدرة على النظر إلى ما هو أبعد من أشكال السياسة التقليدية والمحدودة.

ولكي نتجاوز تفسيرات سعيد ـ التي ما زالت تسيطر على خطاب الاستشراق بعد مرور كل ذلك الوقت ـ يتحتم علينا أن نبدأ بالسؤال الأبسط ـ وإن كان الأهم ـ الذي قلَّما يُطرح: لماذا الاستشراق أصلاً؟ ما السبب في وجود هذه الظاهرة التي نُطلق عليها اسم الاستشراق وما يرتبط به من كوكبة ضخمة من الباحثين والمؤسسات العلمية والتعليمية والدوريات والكتب المتخصصة والمنح وغيرها من أمور أضحت جزءاً أساسياً من الحياة الأكاديمية الغربية؟ (ولا يفوتنا أن نذكر هنا انتشار هذه الأمور المتزايد في مناطق أخرى من العالم، ربما العالم ذاته الذي تعرض للاستشراق). لا يوجد مطلقاً أي مجال للشك في أنه لا توجد أي ثقافة أو حضارة أخرى في تاريخ العالم أنتجت ظاهرة كالاستشراق، بما في ذلك الحضارة الإسلامية بكل إنتاجها الفكري الضخم والمتنوع والذي خبت جذوته على إثر المواجهة مع الكولونيالية في القرن التاسع عشر. كما لم تفعل ذلك الأسر الصينية الحاكمة الكبرى في فترات قوتها؛ ففي القرن الخامس عشر ـ على سبيل المثال ـ قام الأسطول الصيني الإمبراطوري الشهير بالإبحار في المحيطات وصولاً إلى مدغشقر وما وراءها، ثم عاد إلى وطنه وقد أخضع سفن

(٦) أنتج الأدب الإسلامي، على سبيل المثال، مجموعة من نماذج أدب الرحلات والحوليات التي تناولت الآخر، بيد أن هذا الأدب لم يتجاوز حوالى العشرة كتب، لم يصلنا كاملاً منها إلا عدد قليل. وقد كانت الكتب الشبيهة بمصنف البيروني عن الهند ـ وهو دراسة علمية تشبه أعمال المستشرقين في اهتماماتها ونطاقها ـ نادرة نسبياً على مدار التاريخ الإسلامي كله. يمكننا أن نقارن هذا بالكتابات الفقهية والشرعية التي ظهرت في النطاق التاريخي نفسه والتي تحتاج إلى عدد من ستة أرقام لحصرها. في المقابل، أنتج الاستشراق والأنثروبولوجيا في قرن واحد أعمالاً تفوق في مجملها ما أنتجه أي تراث خطابي في تاريخ الإسلام، باستثناء الشريعة والتصوف ـ وهما الحقلان اللذان حددا نطاقين مركزيين رئيسيين للتراث الإسلامي بصفة عامة ـ وما يندرج تحتهما من معارف.

القراصنة وتحمَّل بالنباتات الغريبة والبضائع الأجنبية إلى أن فسد هذا الأسطول بعد ذلك في موانئ الصين[٧]. بيد أنه لم يرافق هذا الأسطول أي مجموعة منظمة من الباحثين لدراسة المحيط الهندي أو سواحل أفريقيا في إطار تخصص خطابي أو مؤسسة أكاديمية أو أي شيء من هذا القبيل. ليس من العجب إذاً أن تصيب عبد الرحمن الجبرتي ـ المؤرخ المصري المُبَرَّز ـ الدهشةُ الكاملة حين شاهد جيش نابليون من الباحثين الذين شكلوا جزءاً أساسياً من حملته على مصر في نهاية القرن الثامن عشر، وذلك على الرغم من أن الجبرتي كان عالماً مُطلعاً على تراث السلاطين والأمراء الذين خرجوا في حملات حربية بصحبة بعض الفقهاء[٨]. بيد أنه من الصاعق حقاً أن يلاحظ سعيد دهشة الجبرتي و«انبهاره» بما رأى (٨٢) دون أن يُحسن الاستفادة من هذا الأمر في طرحه من خلال التساؤل عن سببها. فلماذا الاستشراق أصلاً؟ ولكن ـ بالطبع ـ لم يكن لهذا السؤال الواضح والعميق أن يُطرح ولو تلميحاً، إذ إنه يقود ـ فوراً ـ إلى السؤال الذي يليه: لماذا الأنثروبولوجيا التي هي قريبة النسب بالاستشراق؟ ولماذا علم الاجتماع؟ ولماذا علم الاقتصاد؟ ولماذا كليات التجارة والقانون؟ وقد يصبح خط التفكير هذا أكثر شمولية ومدعاة للقلق؛ فإذا اشتمل السؤال على

---

(٧) Louise Levathes, *When China Ruled the Seas: The Treasure Fleet of the Dragon Throne, 1405 -1433* (New York: Simon and Schuster, 1994), and Edward L. Dreyer, *Zheng He: China and the Oceans in the Early Ming Dynasty, 1405 -1433* (New York: Library of World Biography, 2007).

(٨) تقدم هذه الظاهرة تقابلاً آخر: فبينما اعتبر الباحثون الأوروبيون الذين ارتبطوا بالمشاريع الكولونيالية أنفسهم ملتزمين بـ«فهم» البلاد الخاضعة للكولونيالية وشعوبها وثقافتها بغرض الإدارة والسيطرة، عمل الفقهاء الذين صاحبوا السلاطين كعلماء قادرين على القيام بدور السفراء ولكن أساساً لإبداء الرأي فيما هو حلال وحرام في ممارسة الغزو والحرب. بعبارة أخرى، بينما كان اتجاه العلم إلى الخارج في الحالة الأولى ـ إذ اتجه نحو الآخر وسبل السيطرة عليه ـ اتجه العلم في الحالة الإسلامية إلى الذات وتعلق بالحاجة إلى الالتزام بقواعد الشريعة القانونية ـ الأخلاقية.

عن مشاركة العلماء في الحملات العسكرية، انظر: آسيا سليمان نقلي، محرر، **دور الفقهاء والعلماء المسلمين في الشرق الأدنى في الجهاد ضد الصليبيين خلال الحركة الصليبية** (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)؛ عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم، **كتاب الجرح والتعديل** (حيدر آباد الدكن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٢)، مج ٧، ص٢٢٧؛ محمد بن حبان أبو حاتم التميمي البستي، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق محمود إبراهيم زايد (حلب: دار الوعي، ١٩٧٥)، مج ٢، ص٢٧٥، وإسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق علي شيري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨)، مج ١٤، ص١٤.

الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد والإعلام وأشباهها، فلماذا لا نضم لهذه القائمة العلوم الطبيعية أو حتى التاريخ الذي يبدو بريئاً بصفة خادعة؟ لماذا نشأت الدراسة الأكاديمية الغربية بالطريقة التي نشأت بها في مجموعها؟

يحتاج النقد المدقق لهذه المهمة الاستقصائية الصعبة إلى عدة مجلدات. سيتولى سائر الكتاب تحديد بعض الإجابات، ولكن أبدأ هنا بمحاولة التخلص من المفارقات التاريخية ونماذج الانفصال عن السياقات التاريخية المنتشرة في كتاب سعيد والكتابات التي أفرزها. يعود مفهوم الاستشراق عند سعيد ـ كما رأينا ـ إلى اليونان القديمة، ثم يمر عبر دانتي والكنيسة الكاثوليكية في بدايات القرن الرابع عشر، حتى يصل إلى الباحثين المُعاصرين المنتمين إلى الأكاديميات الغربية. لم يهتم سعيد بالتساؤل عن سبب قرار مجلس كنائس فيينا في ١٣١١ ـ ١٣١٢م بتأسيس كراسي للُّغة العربية بجانب اللغة السريانية ـ وهي ليست ذات قيمة سياسية ـ واللغة اليونانية وهي ليست شرقية بمقياس سعيد نفسه. وبعيداً عن هدف التبشير (الذي تبناه الإسلام أيضاً)، هل كان لهذه الكراسي أن تُؤسَّس بهدف اكتساب معارف اليونان الفلسفية (التي عُدَّ العرب «نَقَلَة» لها) بصورة مماثلة لمشروع بيت الحكمة العباسي (حوالي ٨٠٠ ـ ٩٥٠ م)[٩] ومشروعات ترجمة أخرى؟ ولو كان المشروع العباسي مُثقلاً بتصوير مسيء ومُزيِّف مثل الاستشراق نفسه، فكيف يمكن لسعيد تفسير الغياب الكامل لأي تحيّزات «استشراقية» («استغرابية»؟) أو ما يشبهها أو حتى يوازيها في الحضارة الإسلامية أو الصينية أو الهندية؟ ولو كان التبشير بالمسيحية هدفاً لتأسيس كراسي اللغة العربية ـ كما يظهر من طرح سعيد (٣٥٥، هامش ١٨) ـ فهل تمثل هذه السياسة علة لوجود الاستشراق، أيْ هدفاً غاب عن الاستشراق «العلماني» في القرنين التاسع عشر والعشرين وإن ظل حاضراً في الإسلام بصورة لافتة على الرغم من عدم وجود مستشرقين ولا «مستغربين»؟ ولو كان

---

(٩) بحلول عام ٩٠٠م، كان لبيت الحكمة أكبر مكتبة في العالم على الأرجح، كما أنه كان فيها مراصد فلكية وأدوات علمية أخرى. بدأت المؤسسة في الترنح بعد القرن العاشر حتى اجتاحها المغول في عام ١٢٥٨م. انظر:

Jonathan Lyons, *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization* (New York: Bloomsbury, 2009).

التبشير العلماني هو المقصود (وهي نقطة لا يثيرها سعيد حسب علمي)، فكيف يمكن لعلمانية سعيد - وقد كانت بمثابة عمل «تقديسيّ»[(١٠)] - أن تتماهى مع إشكاليات سيطرة الاستشراق السيادية؟

بيد أن سعيداً لا يتوقف هنا، إذ قادته فكرته الجارفة عن التصوير - فضلاً عن خياله التاريخي المحدود (أو اللامحدود) - إلى تصوُّر كل «ثقافة متقدمة» في تاريخ العالم وكأنها تصرفت بأسلوب كولونيالية أوروبا واستشراقها نفسيْهما؛ فمع إدانة «كل أوروبي» بوصفه «عنصرياً وإمبريالياً ومتمركزاً - بالكامل - حول إثنيته»، يحاول سعيد التخفيف من وطأة نقده المطلق والمُفرِط بالزعم بأن «قسوة هذه الصفات تَخِفّ إذا تذكرنا أيضاً أن المجتمعات البشرية - ولا سيَّما الثقافات الأكثر تقدماً - لم تقدم للفرد أي شيءٍ بخلاف الإمبريالية والعنصرية والتمركزية الإثنية للتعامل مع الثقافات 'الأخرى'» (٢٠٤). تثير هذه العبارة المطلقة والحادة العديد من الأسئلة: فلو كان ما يصفه سعيد حقيقياً، هل لنا أن نستنتج أن العنصرية ونظرياتها «العلمية» كانت ظواهر عالمية ولم تنشأ في أوروبا الحديثة؟ ولو كان وصف سعيد لطبيعة المجتمعات البشرية صحيحاً، فما هو مبرر إفراد الاستشراق - والغرب - بالنقد؟ وإذا لم يكن الإسلام والهند والصين غير جديرين بوصف «المجتمعات الأكثر تقدماً»، لزم أن يكونوا - بمنطق سعيد - إمبرياليين وعنصريين ومتمركزين حول إثنياتهم؟ ولو أن سعيداً قد اضطُرَّ إلى دراسة الاستشراق (لقربه من مجال اهتمامه كباحث أدبي وكفلسطيني يدرك معاني التحيز والاضطهاد الصارخَين)، فلماذا لا يشير إلى أي حالات أخرى مشابهة (كالصين في التبت - مثلاً - والسوفيات في مجال نفوذهم أثناء الحرب الباردة، أو إسرائيل في فلسطين، وهذه - تحديداً - حالة لا تقل عن الاستشراق وضوحاً في تلوث الدراسات الأكاديمية عنها بالسياسة، بل ووقوعها في قلب الكولونيالية وما يرتبط بها من عنف بشع)؟ ولو كانت الظاهرة منتشرة بالقدر الذي يتحدث عنه سعيد ومتجاوزة للتاريخ بالدرجة نفسها، فلماذا لا نشير إلى وجود مماثل لتلك العنصرية والتمركزية الإثنية في الحقول الأكاديمية الأخرى؟ لا يعكس ترحال سعيد في «الحضارات

(١٠) W. J. T. Mitchell, "Secular Divination: Edward Said's Humanism," *Critical Inquiry*, vol. 31, no. 2 (Winter 2005), pp. 462-471.

الأخرى» فهمه المشوش لـ«نطاق» الاستشراق فحسب، بل وتشوش أكبر في معنى الاستشراق النوعي وموقعه العضوي في الثقافة الغربية الحديثة، فضلاً عن تفاعلاته الداخلية وارتباطاته الأكاديمية الخارجية، كما سيبرهن هذا الكتاب. لقد كان موقف سعيد نموذجياً لمفكر ليبرالي لم يستطع رؤية العالم بمعزِل عن القيم الليبرالية، مهما بلغت درجة نقده ـ هو والليبراليون الآخرون ـ لهذه القيم من ثقابة ذهن.

في سردية سعيد الكاسحة والمفتقدة للحس التاريخي، لم يكن لـ«الاستشراق الحداثي» (٢٢) أن يُبرَّر إلا من خلال امتداد كمي؛ فالكيف ـ الذي كانت له بنية بدائية ـ كان موجوداً دائماً **فيما يبدو**. فحسب ما يخبرنا به سعيد، تعلّق الفرق بين خطاب القرن الثامن عشر **الاستشراقي** وتمظهره في القرن التاسع عشر بـ«المدى. . . [الذي] اتسع بصورة ضخمة في الفترة الأخيرة» (٢٢). ولكي يتأكد من عدم ظهور الاستشراق باعتباره حصراً على الحداثة، يستخدم سعيد فرشاة رسم عريضة بُغية الإيضاح الكامل لما يقول، أي إن الاستشراق ـ «وقد وضع خطة التاريخ لمئات السنين» ـ«أصبح ـ من الناحية الكمية ـ أكبر خطراً. . . خلال القرنَين التاسع عشر والعشرين» (٩٥، مع إضافة التشديد). أزعم هنا أن غياب التمايزات الكيفية في كتاب **الاستشراق** أدى إلى نظرة مشوشة ليس للاستشراق كظاهرة معينة فحسب، بل وللحداثة ـ بصفة عامة ـ ولموقع الاستشراق العضوي والطبيعي فيها. بعبارة أخرى، قام إفراد سعيد للاستشراق ليكون موضوعاً لاهتمامه النقدي على أسس خاطئة أدت إلى تشخيصه تشخيصاً جزئياً وغير دقيق. أزعم هنا ـ في المقابل ـ أنه على الرغم من كون الاستشراق ظاهرةً فريدة في التاريخ البشري، إلا أنه يكشف عن القاسم المشترك في المعرفة الحديثة الذي أصبح شائعاً واعتيادياً.

وبما أن إنجاز سعيد الأوحد في كتابه **الاستشراق** كان ربطه بين الاستشراق ـ كحقل معرفي ـ والقوة السياسية، فقد نتساءل عن سبب عدم إنتاج المعرفة والقوة ـ وقد وجدتا منذ الأزل ـ هذا الرباط شديد التشابك والتعقيد في أي مكان وزمان آخرين. تهدف مناقشتي لهذا السؤال إلى إظهار بُنية الاستشراق النوعية المتفردة ومن ثم معناه الخاص **بوصفه معياراً حديثاً**. ولتحقيق هذا الهدف، أخالف ـ عن وعي ـ النقد ما بعد الكولونيالي وما بعد

البنيوي السائد وأقوم بدراسة حالة مقارنة ضخمة في جوانب كثيرة، جغرافية وثقافية وفكرية وأدبية وتربوية وسياسية وقانونية وعسكرية. سوف أركز على الإسلام قبل القرن الثامن عشر، وقد كانت له حضارة امتدت في مساحة شاسعة من العالم المعروف آنذاك، من خلال القوة العسكرية في البداية - بطبيعة الحال - ثم التبشير بصورة عامة في القرون اللاحقة، تماماً كما فعلت أوروبا بعد ذلك. كما قام الإسلام - كأوروبا لاحقاً - بالغزو والحُكم، وكان له علماؤه ومفكروه ومؤسساته ونظمه التعليمية، ناهيك عن الاقتصاد التجاري والزراعي الضخم الذي أوجد في الحضارة الإسلامية أكثر الإمبراطوريات ثراءً في العالم. بيد أنه على الرغم من كل هذا، لم يطوّر الإسلام - شأنه في ذلك شأن حضارات الهند والصين - أي شيء كالاستشراق. لماذا يا تُرى؟

أود أن أؤكد هنا أنه على الرغم من أنني أعرض فقط لجوانب من الإسلام ترتبط بطرحي، إلا أنه لا يجب أن يفهم من هذا أنني أخص الإسلام وثقافاته بأي سمة متفردة؛ في واقع الأمر، تقوم فرضيتي هنا على أن الإسلام - في عصر ما قبل الحداثة - تصرف تقريباً كأي حضارة أخرى، باستثناء أوروبا الحديثة. يهدف تناولي لدراسة الحالة هذه - إذاً - إلى البرهنة على فرادة أوروبا التي أنتجت الاستشراق واستثنائيتها[11]. فمن دون هذه الدراسة - التي افتقدتها كل المناقشات حول هذا الموضوع - لا يمكننا أن نركز على بُنية الاستشراق النوعية التي جعلته ظاهرة فريدة وغير مسبوقة، تماماً كما هي حال الحداثة نفسها.

(٣)

انسجاماً مع نظرية النماذج التي عرضْتُها من قبل، سأزعم أن طبيعة الثقافات الإسلامية حددتها أخلاقياتٌ مُعيّنة - أي مجموعة مُعيّنة من الرُّؤى عن العالم - من خلال مجموعة من التقاليد الخطابية شديدة الجدلية سعت إلى تشكيل نمطٍ معين من الذوات، ونجحت في ذلك في أغلب الأحيان. يدل اعتبار هذه الوصف - ميلاً لنزعة جوهرانية أو اختزالية - على عدم فهم

(١١) انظر على سبيل المثال:

Marshall Hodgson, "The Great Western Transmutation," in: Marshall Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*, edited by Edmund Burke, III (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993), pp. 44-71.

نظرية النماذج حسب عرضي السابق لها، كما يعني أيضاً عدم فهم آلية توجيه النظم النموذجية للثقافات و«الحضارات». فكما أكدت سابقاً، توجد لكل مجتمع نطاقات مركزية تُميزه. في الحضارة الإسلامية، تنوعت جوانب الثقافات الإسلامية الإثنية والسكانية والجغرافية والمادية والاقتصادية، تماماً كما تنوعت قوانينها العرفية المحلية. يمكن ملاحظة هذا التنوع ـ بسهولة ـ عند النظر إلى البلاد الإسلامية من المغرب والأندلس غرباً، وصولاً إلى الصين وأرخبيل المالايو شرقاً. لقد كانت أغلب الأراضي التي تحدها إيطاليا وبولندا وروسيا في الشمال، والصحراء الإفريقية الكبرى والمحيط الهندي في الجنوب، مأهولة بثقافات إسلامية غالباً، وهو ما يعكس تنوعاً هائلاً في العادات والبنى الاجتماعية والتقاليد والميول والمشاعر، وما إلى ذلك. بيد أن كل هذه المناطق ـ ولا سيما تلك التي استقر فيها الإسلام لفترة زمنية معقولة ـ اشتركت في الأنشطة التعليمية والمؤسسات الاجتماعية وأشكال الحكم نفسها غالباً. نستطيع ـ إذاً ـ ألا نقتصر هنا على التعليم بوصفه تجسيداً دقيقاً للنطاقات المركزية للحضارة الإسلامية، بل نضيف إليه نمط حكم هذه الحضارة وتكوينها السياسي.

لقد كان الباحثون والمفكرون والمثقفون ـ من شرق العالم الإسلامي إلى غربه ـ هم العلماء والفقهاء والقضاة والأساتذة ومشايخ الطرق الصوفية والمتخصصين في علوم القرآن والحديث واللغة، فضلاً عن الأدباء والمؤرخين وأصحاب التراجم والرحّالة والمتكلمين والفلاسفة والمتخصصين في علوم الهَيْئَة (الفلك) والصَّنْعَة (الكيمياء) والبصريّات والآلات، والمناطقة والرياضيين وغيرهم من أصحاب التخصصات الفرعية الكثيرة. وعلى خلاف العلم الحديث ـ إذ تنزع «الخبرة التخصصية» إلى فصل حقول المعرفة عن بعضها، وهو ما أدى في عصر الحداثة المتأخرة إلى الدعوة إلى فكرة التخصصات البينية ـ قامت المعارف الإسلامية بصفة عامة على فكرة التلاقح المتبادل من خلال ما يمكن أن نطلق عليه «التقاليد الجدلية»[١٢]. فبينما

---

(١٢) يمثل كل من الجدل والمناظرة الأساس المنهجي للتراث الجدلي في الحضارة الإسلامية. انظر:

Walter Edward Young, *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law* (Bonn: Springer, 2017). =

يقتصر المؤرخ الحديث على دراسة التاريخ - وإن بحث أحياناً في تخصص علمي آخر إذا تداخلت اهتماماته معه - تلقّى المؤرخ المسلم تدريبه الأساسي في تخصصات أخرى تُعد اليوم خارج نطاق دراسة التاريخ. وهكذا، كان المؤرخون المسلمون عادة خبراء - أو على أقل تقدير على قدر كبير من العلم - في علوم القرآن والحديث والتاريخ والأدب والشريعة والتراجم، بل وعلم الكلام والتصوف والرياضيات أحياناً. ينطبق الشيء نفسه على الفقهاء أو المتكلمين الذين كتبوا في الشعر والأدب والمنطق وأصول الفقه والجدل والفلسفة واللسانيات والتصوف والتاريخ، وغيرها من معارف. تفسر هذه النزعة بَينيّة التخصصات (أو **السابقة على التخصصات**) بعض أنماط التدريب والدراسة العلميَّين، حين كان من المألوف أن يجلس شيخ في علوم الحديث - مثلاً - كطالب في حلقة علم شيخ آخر يدرِّس المنطق(١٣)، أو أن يجلس منطقي في حلقة فقيه أو لغوي قد يكونا أصغر منه سناً(١٤). لم تكن هذه الممارسات مجرد مظاهر، بل عبرت - بالفعل - عن علاقات جدلية متأصلة بين حقول المعرفة المختلفة.

أنتج نظام العلم والتعلم هذا ظاهرة شيقة أخرى؛ فبينما اعتاد الباحثون في نظام العلم الحديث على تأليف كتب ومقالات علمية في حقل علمي واحد، موظِّفين - أحياناً - أفكاراً من حقل أو آخر خارج نطاق تخصصهم، اتسع إنتاج العالِم المسلم عادة ليشمل حقولاً علمية كثيرة ومتعددة. كان من المألوف جداً أن يصنِّف كتابٌ آحاد مؤلفات ضخمة ومختصرات في حقول مختلفة، كعلوم القرآن والتاريخ والشعر والأدب والشريعة والمنطق

= انظر أيضاً:

Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015).

(١٣) Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009), pp. 172, 181-182, 125-126 and 136.

(١٤) George Makdisi, *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981); Jonathan Porter Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992); Daphna Ephrat, *Learned Society in a Period of Transition: The Sunni Ulama of Eleventh-Century Baghdad* (Albany, NY: State University of New York Press, 2000), and Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994).

والمناظرات وعلم الكلام والفلسفة، فضلاً عن الرياضيات والتصوف (وقد كان لهذين الحقلين المعرفيين تحديداً أبعاد فكرية متعددة، وربما متباينة).

بيد أن هذه العلاقة الوثيقة بين فروع العلوم الإسلامية الكلاسيكية لم تكن مجرد أمر شكلي، كما لا تعني أن موضوعاتها كانت واحدة، أو أنها كانت مجرد محصلة لاهتمام علمي قوي؛ على خلاف هذا، جعلت غاية النظام كله هذا القرب ضرورياً وحتمياً، إذ استندت على قاعدة قوامها المبادئ الأخلاقية. لقد ظل تحصيل العلم ـ وبصرف النظر عن تحوله لعمل حِرَفي تخصصي بعد القرن العاشر ـ متجذراً في نزعة ربطت التفكير المجرد بأنماط السلوك الأخلاقي(١٥). كما سعى النطاق المركزي للشريعة في أسسها النظرية ـ ناهيك عن علم الكلام والتصوف والفلسفة في تنوعاتهم المختلفة ـ إلى تفصيل الطرق النظَرية والخطابية التي حضَّت على السعي نحو الحياة الأخلاقية والروحية. وقد كانت هذه الطرق مترابطة ومتداخلة في أمور كثيرة، وإن اختلفت أحياناً في أسلوب الوصول إلى الغاية. فقد كانت لدراسة الشريعة طرق مختلفة تهدف كلها لتحقيق تقنيات النفس (technologies of the self) وتشكيل الذات الأخلاقية(١٦)، بينما حلّق التصوف ـ تلك التجربة الشخصية الفلسفية والروحية ـ في عوالم أخرى من تكوين الذات الصالحة الورعة التي قد تعتقد ـ أحياناً ـ في عدم الحاجة لأحكام الشريعة العملية للوصول إلى الهدف الروحي الأسمى(١٧). ومهما كان الاختلاف في الطريقة

---

(١٥) كمال الدين بن الهمام، **المسايرة في علم الكلام** (القاهرة: المكتبة المحمودية، [د. ت.])، ص١٧٥ ـ ١٨٥. لقد استحوذت مركزية الحركة والممارسة بالنسبة إلى العلم في التراث الإسلامي قبل الحداثة على قدر كبير من اهتمام طه عبد الرحمن. انظر: طه عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، **وسؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢)، ص١٣ ـ ٣٧.

(١٦) انظر:

Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), chap. 5.

(١٧) يمكن رصد هذا المدى من خلال مقارنة أي مصنف فقهي بكتاب أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ٥ مج (حلب: دار الوعي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ثم هذه المصنفات مع كتاب **منطق الطير**. انظر:

Farid Al-Din Al'Attar, *The Conference of the Birds*, translated by Afkham Darbandi and Dick Davis (London: Penguin, 1984).

أو الموضوع، فقد كانت الغاية ـ أي تنشئة الفرد ليصبح ذاتاً أخلاقية ـ هي العامل المشترك، ولم تكن هذه التنشئة ـ قط ـ نظاماً **خارجياً** مفروضاً لـ«تدريب الذات»، وإنما صُممت لكي تعمل **داخلياً** عبر سلوكيات واعتقادات اختارت الذات المستقلة أن تمارسها ـ بوعي ـ على الجسد والروح معاً[18].

لقد كانت الحقول الفكرية والتعليمية قائمة على النص، أي إن أصول العلوم التي قامت عليها هذه الحقول قد حددتها دراسة النصوص وشرحها. بيد أنه قبل الوصول إلى مستوى الكتابة ـ والتي هي عمل مادي بصفة عامة ـ اعتمدت آلية التعليم بأكملها على التواصل الفكري والروحي المباشر بين الشيخ و«المريد»[19]، أي الأستاذ والتلميذ. لم يحمل الشيخ مجرد علم «نظري»، بل مثَّل ـ بصفة عامة ـ نموذجاً أخلاقياً للعيش في هذا العالم[20]، وكانت الكتابة تعبيراً شكلياً عن نشاط قَبْلي قام على التفاعل الفكري والروحي العميق بين الأستاذ وتلميذه، أو بين «المرشد» وحواريّيه، أو بين عالِم وآخر في أشكال مختلفة من التفاعل الفكري، مثل حلقات العلم أو جلسات المناظرة.

لقد كان النص المؤسس في كل المعارف الإسلامية ـ بفروعها المختلفة ـ هو بالطبع القرآن (وقد اعتُبر رسالة أخلاقية خالدة). بيد أنه بعد جيل أو اثنين من جمعه، بدأ علماء الإسلام في التعمق في دلالة لغة القرآن بطرق متعددة أنتجت كل حقول العلم التي ذكرتها آنفاً، بما في ذلك العلوم الطبيعية. لم يكن التعليم والدراسة نتاجي حافزٍ أخلاقي فحسب، بل مثَّلا ظواهر شخصانية بصورة أساسية وولدا اهتماماً قوياً بمجالات العلم الطبيعي

---

(١٨) وهو بؤرة اهتمام كتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي. انظر تحليلي لهذه القضية عنده في كتابي:

Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, chap. 5.

(١٩) وكان كل هؤلاء باحثين عن العلم الذي هو مطلب أخلاقي في نهاية المطاف.

(٢٠) بدر الدين بن جماعة الكناني، **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم**، تحقيق عبد السلام علي (القاهرة: مكتبة ابن عباس، ٢٠٠٥)، ص١٤٠؛ أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ٢ مج (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٧٥)، وعبد القادر الجزائري، **المواقف الروحية والفيوضات السبوحية**، تحقيق عاصم الكيالي، ٣ مج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، مج ١، موقف ١٩.

بقدر الاهتمام نفسه بالمجالات الأدبية[٢١]. لم يكن التعليم ـ وما ارتبط به من نشاط فكري شامل ـ مجال أي سلطة سياسية؛ فما قام به الحكام كان دعم التعليم من خلال الأوقاف التي تخرج ـ بطبيعة الحال ـ من ملكيتهم، ومن ثم تصبح مستقلة بصفة عامة، وربما نهائية وكاملة. وبالطبع، هدف بعض هؤلاء الحكام ـ الذين أسسوا أوقافاً تعليمية ـ إلى تعزيز شرعية حكمهم والدعم الشعبي لهم، وهي الأمور التي تطلبت تعاون العلماء واستعدادهم للتوسّط بين هؤلاء الحكام والجمهور «المدني». بيد أن هذا لم يعنِ قط أن هؤلاء الحكام ـ بوصفهم حكاماً ـ قد تدخلوا في تحديد طبيعة الموضوعات التي تُدرَّس أو محتواها أو طريقة تدريسها، أو من يقوم باختيارها وإخراجها[٢٢]. لقد ظلت كل هذه الأمور ـ دائماً ـ في يد العلماء المستقلين عن الحاكم[٢٣]، وهذه نقطة في غاية الأهمية بالنسبة إلينا، كما سنرى في الوقت المناسب.

يتحتم علينا ـ مع هذا ـ أن نشرح هذه التعميمات بصورة أكثر تحديداً، وهنا تظهر أهمية نظرية النماذج لطرحنا وارتباطها به. لقد كانت موضوعات فروع العلم المختلفة في الإسلام ـ وما يندرج تحتها من معارف أخرى ـ لا حصر لها تقريباً، بيد أنها ارتبطت ببعضها بطريقة يمكن أن نصفها بالبُنية المتماسكة التي قامت على التلاقح المتبادل والمستمر بين العلوم المختلفة. لقد كانت الشريعة والتصوف أهم تلك العلوم، وقد مثّلا رافدَين ونطاقين مركزيَّين ذوَي طبيعة خطابية وجدلية تغلغلت في كل الأنشطة الإسلامية ـ التعليمية منها والقانونية والاجتماعية والروحية ـ علاوة على أثرهما الكبير على المجالات الاقتصادية والتجارية. لقد حكمت الشريعة ـ في واقع الأمر ـ

(٢١) انظر، على سبيل المثال:

Robert G. Morrison, *Islam and Science: The Intellectual Career of Nizam al-Din al-Nisaburi* (London: Routledge, 2007), pp. 95-125.

(٢٢) تظل كتابات مقدسي وبركي ـ في هامش رقم (١٤) أعلاه ـ هي الأصل في إثبات صحة هذه النقطة.

(٢٣) ساهم الخلفاء بالفعل في العلم الشرعي بجانب آخرين، ولكنهم فعلوا ذلك بصفتهم صحابة وتابعين، أي بصفتهم علماء وليس خلفاء. لمناقشة مستفيضة لهذه القضية، انظر:

Wael Hallaq: "Qur'anic Constitutionalism and Moral Governmentality: Further Notes on the Founding Principles of Islamic Society and Polity," *Comparative Islamic Studies*, vol. 8, nos. 1-2 (2012), pp. 1-51, at 29-34, and *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* pp. 38-45.

الاقتصاد التجاري في «الحضر» والزراعي في الريف، كما نظمت ـ بقوانينها المتعلقة بالبحار ـ التجارةَ في البحر المتوسط والمحيط الهندي وبحر جنوب الصين وغيرها. وقد تمسك بالشريعة أحياناً بعض غير المسلمين الذين استخدموا تلك المسطحات المائية الكبيرة والبعيدة(٢٤). وإلى جانب الشريعة، لم يكن التصوف أقل نشاطاً في حياة المدن(٢٥)، فقد كان متجذراً بصورة شاملة في المجتمعات الإسلامية من خلال طرق ـ لا حصر لها ـ دارت حولها الحياة الاجتماعية. لقد كان كل فقيه صوفياً بطريقة ما، وكذلك كان الناس العاديون من غير العلماء أو أشباههم ـ كالتجار والأمراء والأميرات الذين اهتموا غالباً بفرع أو أكثر من فروع العلم وأسسوا حلقات علمية وأدبية في بيوتهم وقصورهم. يمكننا القول إنه بينما كانت الشريعة فعَّالة في تنظيم المجتمع بطريقة تشبه ما تقوم به القوانين الحديثة، أسس التصوف مجالاً أدائياً نظم حياة المجتمع الروحية وأحياناً المادية. وبدءاً من القرن الحادي عشر تقريباً، تداخلت التعاليم الصوفية بصورة كبيرة مع المبادئ «القانونية» للشريعة، مما أكسب الشريعة بُعداً روحياً أعمق(٢٦). بيد أن ما ميَّز الشريعة والتصوف عن أي منظومة خطابية حديثة هو اهتمامهما الهائل بإنتاج تقنيات ذات أخلاقية، وهي تقنيات شخصية خاصة، ذات أبعاد نفسية ومعرفية داخلية، لا يمكن لأي دولة أن تخلقها أو تنظمها أو تفرضها.

لقد مثَّلت الشريعة «قانوناً» أخلاقياً وتشكلت من خلاله في الوقت

---

(٢٤) Hassan Khalilieh, *Islamic Maritime Law: An Introduction* (Leiden: Brill, 1998).

ومصادر ذكرت في:

Hassan Khalilieh, "Legal Aspects from a Cairo Geniza Responsum on the Islamic Law of the Sea: Practice and Theory," *Jewish Quarterly Review* , vol. 96, no. 2 (Spring 2006), pp. 180-202.

وعن التجارة في المحيط الهندي بصفة عامة، انظر:

K. N. Chaudhuri, *Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985).

(٢٥) انظر، على سبيل المثال، المشاركات في:

Frederick de Jong, ed., *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East: Collected Studies* (Istanbul: ISIS Press, 2000).

(٢٦) يرجع هذا ـ بقدر كبير ـ إلى جهود أبي حامد الغزالي كما تظهر في كتابه **إحياء علوم الدين** بتأثيره الكبير في التراثَين السني والشيعي.

ذاته[٢٧]، إذ استندت مكانتها النموذجية على كونها نظاماً أخلاقياً، بل وأداة خاضعة لمنظومة أخلاقية شاملة ومتداخلة معها. ولم تكن الشريعة غاية في حد ذاتها؛ فقد كانت الأبعاد القانونية للشريعة أداة للأخلاقي، وليس العكس[٢٨]. وباعتبارها نطاقاً مركزياً، كانت الشريعة المقياس الذي قُوِّمت على أساسه النطاقات الفرعية، وحَدَّدت إجاباتُها حلولَ هذه النطاقات بدرجة كبيرة. وفي المجالات التربوية، حَدَّدت بُنية التعليم الإسلامي أولويات وضعتها الشريعة، وقد قام عليها - بصورة كاملة - علماء مستقلون. لقد نشأت علوم اللغة والتأويل والبلاغة والجدل والعلوم والمنطق - الذي شمل نظرية المعرفة - تحت إشراف نطاق الشريعة المركزي، ومهما انشغلت بعض هذه المعارف بقضايا لم يكن لها ارتباط مباشر بالشريعة. أما الرياضيات والفلك - وقد كانا أساس العلم الأوروبي الحديث[٢٩] - فقد تطورا أيضاً إلى درجة مدهشة بدافع من الشريعة، إذ كشف العلم - الذي اعتبر «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون» شيئاً واحداً - آيات خلق الله. (وعلى خلاف أوروبا الكاثوليكية، لم يُهدّد العلمُ «الدينَ» أو العلماء). وقد مثّلت الشريعة دائماً

---

(٢٧) Wael B. Hallaq: *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, pp. 1-353 and 543-555, and *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009).

(٢٨) يتضمن هذا الطرح أنه بينما تكون المبادئ الأخلاقية العامة - أو الكليات الأخلاقية - ثابتة غير قابلة للتغيير، فإن القواعد الفقهية - بمكانتها الثانوية والتابعة بالضرورة - يمكن تغييرها حسب متطلبات المكان والزمان. ثمة علاقة جدلية متواصلة بين متطلبات الكليات الأخلاقية ومتطلبات الحياة والتكليفات الشرعية، وهنا - تحديداً - يقوم «ما ينبغي أن يكون» بتوجيه «ما هو كائن» وتقييده باستمرار. لتحليل مطوّل لهذه القضية وقضايا أخرى مرتبطة بها، انظر:

Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 74-90 and 160-161.

(٢٩) انظر، على سبيل المثال:

George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge: MIT Press, 2007); Lyons, *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*; John M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilization* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004); Jack Goody, *The Theft of History* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006); Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996), pp. 22-26, and passim (relevant entries not listed in index).

ولإسهامات العلم الهندي في العلم الحديث، انظر:

Gyan Prakash, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

التعليم العالي الأساسي لكل عالم أو مفكر مهما كان تخصصه لاحقاً. كما أَهّلت المجالات التي تُعِد التلاميذ لدراسة ما يندرج تحت الشريعة من علوم تلاميذَ آخرين لدراسة كل المجالات الأخرى تقريباً، كالكلام والأدب والفلك والرياضيات. ومن جهة أخرى، خدمت النطاقات الفرعية ـ من خلال تصميمها وتنظيمها ـ متطلبات الشريعة وأولوياتها وحاجاتها[٣٠]. بيد أنه من الخطأ أن نظن أن النطاقات الفرعية والمندرجة تحت الشريعة انفصلت عن اهتمامات الشريعة الفكرية والتعليمية (كما ينفصل الشِّعر ـ على سبيل المثال ـ عن الهندسة أو القانون في التعليم الحديث)[٣١]؛ فكما رأينا، اشتغل كل عالِم بمجموعة مختلفة من العلوم طوال حياته العلمية وبصورة متزامنة، وانتقل من حقل لحقول أخرى لا نجد بينها صلة تُذكر في عالم اليوم.

وفي المجالات العملية، نظمت الحياةَ الاقتصاديةَ ـ على عشوائيَّتِها ـ قواعدُ الشريعة الفنية وأخلاقُها النافذة والمهيمنة. لقد كانت هناك ـ بكل تأكيد ـ خروقات للنظام وتحايلات عليه، بيد أن هذه الأمور لم تكن على درجة من الانتظام بحيث يمكن اعتبارها أمراً اعتيادياً؛ فقد كانت هذه الخروقات والتحايلات غير مضطردة ومتناثرة بحيث فشلت في أن تكون مجرد نطاق فرعي[٣٢]. كما اكتسبت وجهةُ النطاق الاقتصادي شرعيتها من كون مجتمع الشريعة وذواتها وكل ما يرتبط بها شرعياً. وحتى مجال الحكم السياسي، فمع كونه أقل ارتباطاً ـ نوعاً ما ـ بالنطاق الاجتماعي من ارتباطه

(٣٠) يعد علم أحكام القرآن ـ وما يرتبط به من فروع كأسباب النزول والتفسير ـ وعلم الحديث أوضح هذه الأمور التي افترض الفقه وأصوله وجودها بوصفها «أساسية» له.

(٣١) في الواقع، تم التعبير عن المبادئ الحاكمة لكثير من الحقول العلمية والمصالح «القانونية» في شكل شعري. وقد كان الشعر وسيلة تعبير علمية و«قانونية» بقدر ما هي فنية وأدبية. ومن أمثلة هذه الأعمال شعر ابن الهيثم في الفلك («قصيدة في ترحيل الشمس»)؛ وقصيدة «السلم المُنوْرق» لعبد الرحمن الأخضري، إذ يشرح استخدام المنطق الأرسطي في الفقه؛ وقصيدة «غُرر الفرائض» للحاج ملا السبزواري، وهي «عرضٌ كامل ومنهجي لفلسفة مدرسة ملا سادرا الإشراقية». انظر:
John Cooper, "Al-Subzawari," in: Edward Craig, ed., *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London: Routledge, 1998), p. 440.

(٣٢) ربما كانت الحيل أهم هذه الأمور، بيد أنها ظلت ـ كما هو معروف ـ أداةً محدودة في الفقه، وقد قلت أهميتها بصورة مطردة بعد القرون الإسلامية الأولى. عن هذه القضية، انظر:
Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 10-12 and 175, note 42.

بالمجال الاقتصادي، فقد حكمته ثقافةٌ ومجتمعٌ عرفا الشريعة ومكانتَها الأخلاقية النموذجية وقبلا بها كمرجعية معيارية (وقد كانت بُنية الشريعة ممزوجة بمسحة خفيفة من التصوف وبعض الأمور الأخرى). ارتبطت الشرعيّة إذاً ـ في معناها العام والشامل ـ بهذه الشريعة ذات الأبعاد المتعددة، ولكن ليس بأي شكل سياسي.

لا تدعم النطاقاتُ المنضوية تحت النماذج أو النطاقات المركزية ـ كما أكّدتُ آنفاً ـ هذه النماذجَ والنطاقات فحسب، بل إنهما يجسدان معاً الاستثناءات والانتهاكات وغيرها من حالات الشذوذ عن القاعدة، وكل هذه بمثابة خطابات هدّامة، عارضة في الأغلب وطارئة، ولكنها قد لا تكون كذلك أحياناً. لم تكن الشريعة استثناءً، فقد توجب عليها أن تتعايش مع مجتمع كان ـ مثل غيره من المجتمعات ـ عشوائياً وبحاجة مستمرة لأشكال معينة من التنظيم؛ فقد كان به الفلاح المثقل بالضرائب والحاكم المتسلط[٣٣]، والمجرم والمُرابي، والزوجة المغلوبة على أمرها، ناهيك عن الشعراء المجاهرين أحياناً ـ وإن كان بصورة تفتقد الفاعلية ـ بالتعبير عن ميول جنسية «غير تقليدية» (وقد كانت المِثْلية الجِنسية من أهم أغراض الشعر). كما لم تكن كل قطاعات المجتمع تميل إلى قواعد الشريعة؛ فقد كان للبدو تحديداً عاداتهم المستقرة التي تضاربت كثيراً مع هذه القواعد. وكما في أي مجتمع، كانت للمجتمع الإسلامي ـ من شمال إفريقيا وإسبانيا، إلى جاوة وسمرقند ـ مآسيه، فقد كان له غُزاته ومتمردوه وكبار لصوصه وصغارهم، وقطاع طرقه، وأحياناً قُضاته الفاسدون[٣٤]. وعلى الرغم من كل

---

(٣٣) تناولتُ هذه القضية ببعض التفصيل في: المصدر نفسه، ص٤٨ ـ ٧٠.

(٣٤) لقد سجلت المصادر تلك الانتهاكات الظرفية للنظام لأنها عُدت انتهاكاً للقاعدة. لقد أخذت مصنفات التاريخ ـ ولا سيما مصنفات التراجم والطبقات ـ على عاتقها مهمة تسجيل الاستثناءات، وليس ـ بصورة أساسية ـ التفاصيل الكثيرة عن الممارسات اليومية التقليدية للقضاء والتي عدت من المسلمات. لقد ارتبط هذا الاهتمام بصورة وثيقة بالنزاهة والاستقامة الشخصية والمسؤولية الأخلاقية والقانونية بالصورة التي سعيت إلى البرهنة عليها. وقد سجل التاريخ كل منتهك لهذا النظام ـ ولا سيما إذا كان قاضياً أو عالماً أو حاكماً أو محتسباً أو أي شخص في موقع مسؤولية ـ على حسب ما كان بكل دقة. فالقاضي المسرف على نفسه ـ على سبيل المثال ـ يناله الخزي الأبدي في كل شيء، بما في ذلك أحكامه القضائية ومروياته إذا كان من رواة الأحاديث. ينطبق الشيء نفسه على راوٍ للحديث النبوي ينحل الأحاديث أو يغيّر فيها، إذ يخرج بهذا من زمرة الرواة الثقات ويتلوث سجله كله كقاضٍ وعالم أو أي شيء آخر. انظر: =

هذا، كانت الشريعة دائماً النظام المعياري وقانون البلاد، واستمرت خطاباتها النموذجية وممارساتها في إعادة إنتاج نظام معين وذاتٍ معينة بصورة مُستمرة. ومع كل قوتهم العسكرية التي لا تبارىً، جاء سلاطين الإسلام وذهبوا - واحداً تلو الآخر - دون أدنى تفكير في تحدي سلطة الشريعة؛ فقد كانت الشريعة هي «القانون» الذي لا يمكن الاقتراب منه، وقد قَبِلها كلٌّ السلاطين - وهم على رأس السلطة التنفيذية - كأمر واقع وشرعي في آنٍ معاً.

لقد كان موضوع كلٍّ من الشريعة والتصوف - بدءاً من أسسهما المعرفية وانتهاءً بمظاهرهما الاجتماعية وغاياتهما - أخلاقي. وبوصفهما نماذج مركزية وخطابات أدائية، فقد تميزا بما أُطلقُ عليه «معياراً أخلاقياً راسخاً». إن المعايير لا تنجح دائماً نجاحاً كاملاً في تحقيق أهدافها في العالم الواقعي، ولكنها تظل مقياساً يَحْكم على الواقع ويُمارس عليه ضغطاً في اتجاه معين. والمعيار الراسخ هو ذاك المعيار الذي يكون الضغط الذي يُمارسه أقوى من الضغط الذي تملكه المعايير الأخرى، ولا سيما إذا خرج هذا المعيار من رحم نطاق مركزي واستمد منه سلطته. ولكي نوضح هذا الأمر بأمثلة عملية، نشير إلى مثالين، يتعلق أولهما - حصرياً - بفكرة المعايير، بينما يرتبط الثاني، إضافة إلى فكرة المعايير، بالقضية الأكبر التي تشغلنا هنا، أي العلاقة بين المعرفة والقوة.

المثال **الأول** هو الشخصية القانونية الاعتبارية. لقد واجهت الشريعة - في تاريخها الطويل الممتد لما يقرب من اثني عشر قرناً قبل الكولونيالية الغربية - قضايا كثيرة تطلبت التعامل مع بعض المفاهيم والمؤسسات بصورة أكثر تجريداً من مفهوم الشخص الطبيعي القانوني. قد يكون أوضح السياقات التي ظهرت فيها هذه الشخصية وأهمها هو سياق الأوقاف[٣٥]؛ فقد كان

Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge, MA: Cambridge University = Press, 2005), p. 190.

(٣٥) Henry Cattan, "The Law of Waqf," in: Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, eds., *Law in the Middle East* (Washington, DC: Middle East Institute, 1955), pp. 203-222; Murat Çizakça, *History of Philanthropic Foundations* (Istanbul: Bogaziçi University Press, 2000); Richard van Leeuwen, *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus* (Leiden: Brill, 1999); Makdisi, *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, and Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, pp. 53-54, 126, 141-146, 150, 191, 194-195, and passim.

للوقف ـ بوصفه مؤسسةً وأداة قانونيتين ـ شخصية قانونية اعتبارية تستطيع أن تلجأ للقضاء طلباً لتعويض أو للحصول على إيجار عقار ما (وقد كانت هذه الأموال تُصرف على عمل وصيانة الوقف نفسه). بيد أنه عندما فرضت التطورات الاقتصادية بعض المتطلبات على النظام القانوني، رفضت الشريعة ـ على الرغم من نجاحها في تطوير أشكال معقدة من التجارة والاستثمار والمشاركات التجارية ـ منحَ المشاريع التجارية والمالية مفاهيم الشخصية القانونية نفسها أو تجاوزَ حدود المسؤولية الفردية. بعبارة أخرى، فعلى الرغم من تعقد الأدوات القانونية التي طورتها الشريعة، فقد منعت ـ لسبب مفهوم ـ تطور أي مفهوم للمسؤولية المحدودة؛ فأحد معايير الشريعة الرئيسية كان مفهوم الذات الشرعية التي تشكلها تقنيات النفس. وفي هذه التقنيات، كانت المسؤولية الأخلاقية **للفرد المؤمن** ـ أو الذات المؤمنة ـ هي الأهم. ولم يكن هذا المعيار عملياً فحسب، بل كان أدائياً أيضاً؛ فعلاوة على تطبيقه دون تحفظات، كان يعمل على **إنتاج** تلك الذوات القائمة على تقنيات النفس. وقد كانت القيمة الأسمى في هذا النظام هي المسؤولية الأخلاقية، وليس الربح، وكان المال (على الرغم من الأهمية الكبيرة التي أولاها الإسلام وشريعته للتجارة والربح والثراء المادي)[٣٦] ذا مكانة ثانوية لم تتمكن من منافسة مفهوم الواجب الأخلاقي والمسؤولية الأخلاقية للفرد الطبيعي، وهذه كلها مفاهيم أساسية ومؤسِّسة. لم يكن ثمة أي اعتبار مالي أو مادي في العالم ـ مهما كان حجمه أو أهميته ـ يمكنه تغيير معيار المسؤولية الفردية أو حتى التخفيف منها[٣٧]. ولم يكن هذا النمط من المسؤولية قابلاً للاختزال، وقد مثَّل بالفعل أكثر سمات هذه الثقافة رسوخاً واستقراراً، كما كانت لهذه السمة تداعيات لبحثنا هنا لا يمكن إحصاؤها.

---

(٣٦) Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 119-120.

(٣٧) يجب وضع أمرين في الاعتبار من أجل الفهم الصحيح لاستخداماتي اللغوية هنا. يتعلق الأمر الأول بمعنى مفهوم «المعيار» كما أوضحتُه في الفقرات السابقة، ويرتبط الأمر الثاني بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم قبل عصر الحداثة، وبالتالي بالزعم المتعلق بسلوك الحكام «التعسفي» والطاغي. وفي نظام لم يكن للسلطة السياسية والتنفيذية فيه حق التدخل في أي من مراحل التعليم ـ بمفهومه العام ـ أو في آلية تنشئة فرد «الدولة»، ظل الفرد تحت نطاق «التعليم الخاص» ـ الذي انفصل دائماً عن السلطة ـ وتحت إشراف الكيانات الاجتماعية المرتبطة بالشريعة أو بالتصوف. لم يتولَّ التنظيم السياسي والسلطة القاهرة تنشئة الفرد كما يفعلان في الدولة الحديثة.

فلنقارن هذه الصورة بنشأة مفهوم المسؤولية المحدودة في الحداثة، والذي وُجد - في بادئ الأمر - في إنكلترا خلال مراحل مغامراتها الإمبريالية والكولونيالية الأولى (حوالي عام ١٦٠٠م). لقد أدركت الحكومة البريطانية - في بدايات عصر الحداثة - الكراهة الأخلاقية للشركات ذات المسؤولية المحدودة بعد موافقة البرلمان عليها، واعتبرتها غير قانونية على أساس أنها تدمر المسؤولية الأخلاقية عبر تمكين المستثمرين من التملص من مسؤولية إفلاس شركاتهم (ويشبه موقف الحكومة البريطانية هنا منطق المعيار الذي تبنته الشريعة وأكدت عليه). وعلى الرغم من كل هذا، تراجع البرلمان بعد سنوات قليلة ليسمح بتأسيس تلك الشركات؛ بيد أنه في هذه المرة جاءت إعادة تفعيل القانون بشخصية قانونية مُعزَّزة، وقد كانت هذه هي السمة التي أزعجت حس الحكومة الأخلاقي في البداية[٣٨]. وفيما يبدو، لم يكن معيار الحكومة البريطانية الأخلاقي ثابتاً على أقل تقدير، وقد اختلف في نواحٍ مهمة عما أطلقت عليه للتو «معيار الشريعة الأخلاقي الراسخ»[٣٩]. سوف أتابع تبعات هذا التطور الأوروبي في الوقت المناسب.

يرتبط المثال **الثاني** - لمعيار ذي صلة بقضية العلاقة بين المعرفة والقوة - بمفهوم حكم القانون في الإسلام قبل الحديث، وهو يلقي الضوء على كفاءة الفقهاء المسلمين الذين كانوا على رأس المؤسسات التعليمية. لا يهمنا هذا المفهوم فقط لكونه قانونياً وسياسياً في آنٍ معاً، بل لكونه أيضاً مبدأً معرفياً أساسياً، حدد بصور أصيلة معنى الفهم القانوني والسياسي للفكر الدستوري في الإسلام ونطاقه.

---

(٣٨) Joel Bakan, *The Corporation: The Pathological Pursuit of Profit and Power* (New York: Free Press, 2004), pp. 5 -8 and 12.

كانت هناك - في أوروبا وأمريكا - معارضة لفكرة الشركة بناء على أسس أخلاقية، إذ إن الشركة «مكنت المستثمر من الخروج الآمن من فشل شركته. . . اعتقد نقاد الشركة أنها تهدد المسؤولية الفردية الأخلاقية، وهي القيمة التي حكمت عالم التجارة لقرون». انظر أيضاً:

David C. Korten, *When Corporations Rule the World* (West Hartford: Berrett-Koehler Publishers, 1995).

(٣٩) يفترض هذا أن الربح والثروة - في حد ذاتهما - ليسا مبررَين أخلاقياً. ولرأي آخر يرى الشركة من مظاهر التقدم في الغرب وسبباً لتأخر الإسلام (وهو الرأي الذي لا يبدو مكترثاً بالممارسات غير الأخلاقية للشركات، ولا سيما العابرة للقارات منها)، انظر:

Timur Kuran, "Why the Islamic Middle East Did Not Generate an Indigenous Corporate Law," University of Southern California Law School: Law and Economics, Working Paper Series, vol. 16 (2004), pp. 1-33.

بيد أن منطق نظرية المعرفة هذه تم تأطيره داخل تصور أخلاقي للعالم الذي صُوِّر - بدوره - بوصفه مصنوعاً من نسيج أخلاقي. وقد كان الافتراض الذي قامت عليه هذه النظرة العقلانية هو أن الإنسان يعيش **في** العالم، وليس **فوق** العالم، تماماً كما هي حال كل شخص وكل شيء، حيّاً كان أو جماداً. الاستثناء الوحيد هنا هو أن الإنسان يحمل أمانة عمارة الأرض والحفاظ عليها، وهذا مفهوم قائم على **التزام** أخلاقي ومتشبع به، وليس على **حق** من الحقوق. بعبارة أخرى، لم يكن تصوُّر الإسلام للعالم - وهو التصور الذي أنتج البُنى القانونية السياسية بصورة مباشرة - متمركزاً حول الإنسان[٤٠]، فقد رفض هذا التصور - بصورة مبدئية حاسمة - قبول الفكرة الحديثة بسيادة الإنسان على الطبيعة[٤١] (وهذه فكرة مركزية في التحليل الأشمل للاستشراق بوصفه ظاهرة حديثة). إن السيادة - في هذه النظرة - هي لله، مالك كل شيء بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى[٤٢]. أما المِلْكيَّة البشرية بكل أشكالها - بما في ذلك ملكية الأعيان التي يفترض فيها ثبوت الملك لصاحِبِه وتأْبيدِه فهي مِلكية نسبِية وليست أصلية أو حقيقية في واقع الأمر، ولا تعدو كونها مُشتقة من الوضع الأصلي للمِلكية السيادية التي هي لله، ولله فقط. ولهذا السبب، صرَّح القرآن بأن التصدق على الفقراء هو «حق معلوم»[٤٣] لهم في أموال الأغنياء؛ فأموال الأغنياء هي لله، ورحمة الله تتنزل - **أولاً وقبل كل شيء** - على الفقراء واليتامى والمستضعفين في الأرض. **لا يقل حق الفقير - في هذا التصور - عن حق الله في شيء، ويصبح انتهاكُ حق الفقير هو نفسه انتهاك لحق الله**[٤٤]. لقد كان هذا المفهوم مقبولاً بصورة بديهية ومُسلماً به بوصفه الدليل العقلي للسلوك الأخلاقي الذي حكم كل جوانب الحياة الاجتماعية والقانونية والسياسية؛ فقد تتغير أشياء كثيرة في العالم، بيد أن هذا المبدأ يظل - دائماً - هو الحاكم.

---

(٤٠) Hallaq, "Qur'anic Constitutionalism and Moral Governmentality: Further Notes on the Founding Principles of Islamic Society and Polity".

(٤١) للمزيد عن هذا الأمر، انظر الفصل الخامس في هذا الكتاب.

(٤٢) **القرآن الكريم**: «سورة البقرة»، الآيتان ١٠٧ و٢٥٥؛ «سورة آل عمران»، الآيتان ١٠٩ و١٨٩، و«سورة النساء»، الآيتان ١٣١ - ١٣٢.

(٤٣) **القرآن الكريم**: «سورة الذاريات»، الآية ١٩، و«سورة المعارج»، الآية ٢٤.

(٤٤) Hallaq, ""God Cannot Be Harmed": On Ḥuqūq Allah/Ḥuqūq al-'Ibad Continuum" (forthcoming).

ولو كان العالم المادي مُشتقاً بكامله من غيره، فلا يمكن للمِلْكية البشرية أن تكون شكلاً حقيقياً من التملُّك الأصلي، بما في ذلك امتلاك قانون مستقل أو ـ من باب أولى ـ نظام أخلاقي كوني. يظل الله هو الشارعَ الأول، وتظل السيادة له، **وله فقط**؛ فالله هو مصدر القوانين الأخلاقية العامة[٤٥]. ولو أن إرادة الدولة الحديثة السيادية مُمثلةٌ في القانون، فكذلك سيادة الله، فهي مُجسدة في الشريعة من خلال «**المصالح الأهم للنظام الاجتماعي**»[٤٦]. تُعد الشريعة ـ إذاً ـ قانوناً أخلاقياً، وهي تعبير دنيوي عن الإرادة الإلهية الأخلاقية المُصممة لكي تناسب السياق الاجتماعي. وبوصفها التعبير الزماني والمكاني عن قانون الله وإرادته، تسبق الشريعة كل أشكال الحكم الأخرى، أكان هذا من الناحية المنطقية أو الزمنية؛ فنظراً لكونها تعبيراً عن الاجتهاد الجمعي عبر الزمان والمكان، تقف الشريعة فوق كل شيء، ولا سيما البُنى السياسية وأشكال التنظيم السياسي[٤٧]. لم يكن هذا مجرد معيار راسخ، بل ـ ربما ـ كان معيار كل المعايير، وقد منع القوة السياسية ـ كما سنرى ـ من تحديد القانون وفرضه (كما تفعل الدولة الحديثة)، فضلاً عن التدخل في تشكيل الذات المسلمة تربوياً وفكرياً. وعلى خلاف المواطن الحديث، الذي هو نتاج الدولة في المقام الأول، أنتجت الذات المسلمة تشكلات اجتماعية أخلاقية ليست مرتبطة بالدولة. وبما أنها كانت متجذرة بالكامل في البنى الاجتماعية، ونظراً لكونها أدائية في المقام الأول، لم تكن هذه التشكلات أضعف في فاعليتها من أفكار التشكلات الخطابية والقوة الحيوية عند فوكو، مهما كان عمق الاختلاف في تكوينها الأخلاقي.

وقد كان النظام التأويلي والتربوي والفقهي والثقافي ـ الذي هو الشريعة ـ مشروعاً ضخماً لبناء مجتمع أخلاقي وقانوني يلخص دافعَه التأسيسي والبنيوي

---

(٤٥) **القرآن الكريم**: «سورة الواقعة»، الآية ٧٨؛ و«سورة الجمعة»، الآية ٢، و«سورة البروج»، الآية ٢٢.

(٤٦) أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ٤ مج (القاهرة: مطبعة علي صبيح، ١٩٧٠)، مج ٢، ص٣.

(٤٧) عن الأصول الشعبية للشريعة ونظامها المتجذر في المجتمع (أي النظام الذي يتجه من أسفل لأعلى، وليس العكس)، انظر:

Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 48-73.

سعيٌ دائمٌ لاستجلاء هدف الله الأخلاقي من خلال ما أمدنا الله به من عناصر أخلاقية. فقد كان الحض على أن يكون الإنسان مؤمناً يعمل الصالحات هو الأمر القرآني المتكرر(٤٨)، كما كان استنباط الأحكام الشرعية ـ من خلال التأويل ـ مهمة العلماء الذين مثّلوا الرابطة المعرفية بين الله والعالم. وقد كانت واقعية النظرة للعالم هي اعتبار دائم، بيد أنه تم تسكينها في سياق ميتافيزيقي، تماماً كما كانت هذه الميتافيزيقيا تُشتق ـ باستمرار ـ من الوجود الإنساني الفعلي. وقد سرى في كامل النطاق ـ بدءاً من الميتافيزيقا والرؤية الكونية من جهة، والواقع من جهة أخرى ـ منطق معين شكّل أصولَ الفقه وأطَّرَ كافة عناصر الشريعة كنظام من الممارسة القانونية الأخلاقية ذات المسحة الصوفية(٤٩).

وباعتبارها ممثلة لقيمة أعلى تتجاوز تحكمية الميول الإنسانية ونزواتها، فقد نظمت الشريعة كامل نطاق النظام الإنساني، إما مباشرة (عن طريق الفقهاء)، أو من خلال تفويض مُحدد بدقة ومحدود (عن طريق ما نسميه اليوم السلطة التنفيذية). وبينما تتحكم الدولة الحديثة في مؤسساتها الدينية وتنظمها وتُخضعها لإرادتها القانونية(٥٠)، فقد حكمت الشريعة المؤسسات «العلمانية» ونظمتها، إذ خضعت كل المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية للشريعة، بما في ذلك السلطتان التنفيذية والقضائية. كما كانت الشريعة نفسها هي «السلطة التشريعية» بامتياز، وكان التشريع عملية تراكمية وجماعية في آنٍ معاً، وهو ما يعني أن «القانون» ـ بمعناه الأخلاقي والقانوني البحت ـ كان نتاج كيان يشبه «الشركة»، أي تجمعاً لآراء فقهية ـ عبر الزمان والمكان ـ لا تخضع لإرادة فقيه واحد أو مجموعة فقهاء معاصرين لبعضهم، أو نزوة حاكم فرد. لم يكن للشريعة ـ بوصفها قانون البلاد ـ منافس، ولم يكن لأي قوة أخرى أن تشرِّع بأي شكل. وقد استمدت السياسة الشرعية ـ

---

(٤٨) Wael B. Hallaq, "Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'an and the Genesis of Shari'a," *Islamic Law and Society*, vol. 16, no. 3 (November 2009), pp. 239-279, at 261-264.

(٤٩) W. B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997), esp. chap. 5.

(٥٠) Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (Berkeley, CA: University of California Press, 1978), vol. 1, p. 56.

التي هي مجال سلطة الحاكم «التشريعية» في المجالات الإدارية - سلطتها من الشريعة التي قيّدتها وحكمتها[٥١]. وبما أن فكرة مراجعة القضاء للقوانين لم تكن موجودة، لم يساهم القضاء - بصورة مباشرة - في عملية «التشريع»[٥٢]، إذ فوضت الشريعةُ السلطةَ التنفيذية في سن قوانين في مجالات محدودة ومُقيّدة. وقد كان هذا الحق فرعاً من غيره، وكانت مظاهره العملية محدودة إذا قورنت بالدولة الحديثة[٥٣]. وكالنظم القانونية الحديثة، طوَّرت الشريعة توجساً من السلطة التنفيذية، وقد رسَّخ هذا التوجس قدرة الشريعة على ضمان ولاء المجتمع الذي مارست سلطاتها فيه[٥٤]، إذ توسطت بين الحاكم والرعية، ومالت دائماً - بصورة خاصة - إلى الرعية.

كما تشعَّب التصوف - بدوره - في المجتمع بقوة روحية واجتماعية سياسية، وقد خلقت هذه القوةُ أنظمتها ودوائرها، وممارساتها وشعائرها، وتراثها الفلسفي الذي عكس درجات متعددة من الفهم الصوفي للعالم. وقد سعت منظومة التصوف بأشكالها المختلفة - كمذهب وحدة الوجود أو الحلول أو حتى التصوف الخفيف - إلى الوصول إلى حالة معينة من التواصل مع الله، مع اختلاف بين شيوخ الصوفية على وسائل تحقيق هذا «الفناء»

---

(٥١) Mathieu Tillier, "Judicial Authority and Qadis' Autonomy Under the Abbasids," *Al-Masaq*, vol. 26, no. 2 (2014), pp. 119-131; Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994); Ronald C. Jennings: "Kadi, Court and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri: The Kadi and the Legal System," *Studia Islamica*, vol. 48 (1978), pp. 133-172, and "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri," *Studia Islamica*, vol. 50 (1979), pp. 151-184

(٥٢) عن استنباط الأحكام في الشريعة، انظر:

Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001), pp. 166-174.

(٥٣) Gary Lawson, "Rise and Rise of the Administrative State," *Harvard Law Review*, vol. 107, no. 6 (April 1994), pp. 1231-1254; M. Elizabeth Magill: "Beyond Powers and Branches in Separation of Powers Law," *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 150, no. 2 (December 2001), pp. 603-660, and "The Real Separation in Separation of Powers Law," *Virginia Law Review*, vol. 86 (September 2000), pp. 1127-1198; Harvey C. Mansfield, "Separation of Powers in the American Constitution," in: Bradford P. Wilson and Peter Schramm, eds., *Separation of Powers and Good Government* (London: Rowman and Littlefield, 1994), pp. 3-15, and Richard A. Epstein, "Why the Modern Administrative State Is Inconsistent with the Rule of Law," *NYU Journal of Law and Liberty*, vol. 3 (2008), pp. 491-515.

(٥٤) انظر المصادر المذكورة في الهامش الرقم (٥١).

الروحي الأخلاقي. وليس ثمَّة حاجة إلى التأكيد على تعدد تقاطعات الشريعة والتصوف، كما يتجلى في حقيقة كون كلِّ «فقيه» متصوفاً. كانت أفكار هذين النطاقين المركزيين ـ الشريعة والتصوف ـ ومنهاجيتهما ومبادئهما وتكوينهما قائمة على أساس أخلاقي بصورة أساسية. وعلى الرغم من أن كثيراً من الحكام قد أسسوا مؤسسات دينية لتخدمها، هدف ذلك ـ أساساً ـ إلى دعم شرعية هؤلاء الحكام أنفسهم، ولم يكن لها قيمة تُذكر بالنسبة إلى السلطة السياسية(٥٥).

وهكذا، فإذا كانت السياسة والدولة ـ كما عرَّفتهما الحداثة ـ أنتجتا أفرادهما في صورة مواطنين، فقد كان الفرد المسلم هو مجال **أداء** الشريعة والتصوف وما لحق بهما من خطابات كالتي سبق ذكرها. وقد أنتج هذا الأمر مفهوماً مختلفاً للإنسان لا يميل لفهم سياسي للقوة. لقد فهم الفرد المسلم ـ والذي كان موضوع تقنيات الذات الأخلاقية وهدفها ـ القوة الشرعية من منظور السلطة الأخلاقية والقيم، حتى لو لم يصل هو نفسه إلى مستوى معيارها الذي ظل يلعب باستمرار دوراً في التذكير بالحياة وبسبل العيش فيها. وكانت السلطة التي لا تقوم على مفاهيم الشريعة والتصوف وفلسفاتهما ـ وما ارتبط بهما من تقاليد خطابية أدائية فرعية ـ غير شرعية، وظلت هكذا غير أدائية، مهما كانت قوتها العسكرية والمادية. قد لا يكون من قبيل المبالغة القول بأن القيم الأخلاقية وتقنيات الذات الأخلاقية والتقوى والحياة القائمة على التحرر الإيجابي من الحاجات المادية وغيرها من الاعتبارات الأخلاقية لم تكن ذات فائدة تذكر للسياسة وللقوة السياسية. وفي هذه البيئة، لا يمكن تصوُّر الذات الوطنية (المواطن)، أو القوة الحيوية كما يفهمها فوكو.

(٤)

أظهرت دراسة الحالة الإسلامية ـ حتى الآن ـ أنه لا يمكن لنظام تربوي فكري يتكون من جوهر أخلاقي ويتأسس على مبادئ أخلاقية أن يكون مفيداً للسياسة، لا سيما إن كانت هذه المبادئ تعلو على إرادة تلك القوة السياسية

---

(٥٥) تناولتُ سعي الحكام المسلمين للحصول على الشرعية من خلال الفقهاء في كتابي **الشريعة** (*Shari'a*, pp. 197-221)، وهو موقف قريب الشبه بالعلاقة مع شيوخ الصوفية وطرقها.

باعتبارها قضية دستورية وقضائية[٥٦]. لقد نَأَت المعرفة قبل الحديثة في الإسلام بصورة مبدئية عن الارتباط الموضوعي ـ وإن لم يكن الرسمي[٥٧] ـ بالقوة السياسية، وهو ما أدى إلى منع تطور هذه القوة بالمعنيَين الفوكوي والغرامشيّ. يظهر الفرق ـ كما لاحظ فوكو نفسه ـ في مثالي أرسطو ونيتشه اللذين يعبران عن «التحول» من أنماط المعرفة قبل الحديثة إلى الأنماط الحديثة. ففي كتاب **الميتافيزيقا** لأرسطو، تُعد المعرفة أصلاً في البشر، ويشكل البحث عنها ـ الذي هو نتيجة تناغم مُتبادل بين الحس والسعادة والحقيقة ـ جوهراً من جواهر البشرية. بيد أن هذا البحث، ومهما عجلت به السعادة، ليس أبداً نفعياً أو تلذذياً، بل يتجه تماماً نحو التأمل الأخلاقي.

---

(٥٦) يمكن القول ـ ببعض التبسيط ـ إن قانون الجهاد هو معرفة قانونية استخدمتها السلطة السياسية والعسكرية. بيد أن هذا الرأي يصطدم بمشكلات عدة. **أولاً**، كان هذا القانون ـ إذا أحسن فهمه ـ دفاعياً وليس هجومياً؛ فالجهاد يُفْرَضُ فقط عندما تتعرض دار الإسلام للخطر وعلى المسلمين الذين يعيشون بالقرب من المناطق التي تتعرض للخطر، وليس على كل المسلمين. **ثانياً**، اقتصرت «القوة» في سياق مفهوم الجهاد على القوة العسكرية، وافتقدت تقريباً كل السمات التي تحدث عنها فوكو. بعبارة أخرى، لم يساهم مبدأ الجهاد في نشأة أو تطور القوة الحيوية، ولم يستخدم لتحقيق هذه الأهداف، كما أنه لم ينتج أي بيئة يمكن فيها لفكرة فرد الدولة أو المواطن أو الذات الطيعة التي تحدث عنها فوكو بالظهور. **ثالثاً**، كان الجهاد والشريعة بصفة عامة ـ وعلى خلاف المعرفة الحديثة التي صممتها الدولة من خلال مؤسساتها التعليمية ـ نتاج نظام قانوني مستقل، وبالتالي لم يكونا ذوَي فائدة للسلطة العسكرية أو التنفيذية أو السياسية. يفسر هذا حقيقة أن أغلب الحروب التي كانت الجيوش الإسلامية طرفاً فيها لم تكن جهاداً، بل حروباً بالمعنى التقليدي، وضد جيوش إسلامية أخرى. للمزيد عن هذه النقاط، انظر:

Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 93-95.

(٥٧) أستخدمُ تعبيرات «شكلي» و«مضموني» للتفريق بين السلطة التنفيذية وما يمكن أن يطلق عليه «المعرفة الاجتماعية» في الإسلام لعدم وجود بدائل أفضل. تشتمل المعرفة الاجتماعية على التقاليد التعليمية والتنظيم الاجتماعي المرتبطين بالشريعة والتصوف. وعلى خلاف الدولة الحديثة ـ إذ تتداخل كل هذه الأمور في نسيج سياسي ـ اجتماعي ـ ظلت السلطة التنفيذية معزولة عن هذا النسيج. فالسلطة السياسية ـ بالمفهوم الغرامشي أو الفوكوي ـ لم تنتج الفرد المسلم الذي ظل بمعزل عن تقنيات النفس التي يتحكم فيها السياسي (بالمفهوم الحديث، والشميتي تحديداً) في الوقت الحاضر. يعد تنظيم الأسواق والطرقات وتعيين القضاة وعزلهم موضوعين أخذت فيهما العلاقة الشكلية شكلاً ناشطاً. يمثل النموذج القضائي ما أسميه «الشريحة الجينية» التي ترصد العلاقة بين السلطة التنفيذية و«فروع القوة» الأخرى. كان للسلطان أن يعين القضاة ويعزلهم، بل وأن يضع حدوداً لسلطتهم في الأحكام، بيد أنه لم يقرر القانون أو طريقة تنفيذه قط، وظل هذا الأمر مزية قانونية وأخلاقية وتعليمية للعلماء. لم تعرف الدولة الإسلامية ـ في العصور قبل الحديثة ـ ما تمتلكه الدولة الحديثة من قوة تشريع تمكنها من «هندسة» المجتمع ومواطنيه، وهذا ما تشير إليه فكرة «الارتباط المضموني».

وفي مقابل هذه النظرة الأخلاقية، يعرض كتاب **العلم المرح** لنيتشه المعرفة بوصفها اختراعاً يهدف إلى كبت الغرائز الأساسية والصراع الشرير، وأشكال الخوف في عالم متنافر غير مؤتلف. وبدلاً من أن يكون مفهوم المعرفة ملكة طبيعية لبناء أخلاقي، فإنه يخدم ـ عند نيتشه ـ الصراع والسيطرة والإخضاع[٥٨]، وقد تابعه في هذا التصوّر كثير من خلفائه في القرن العشرين. وانسجاماً مع هذه الاختلافات، توضح الحالة الإسلامية (كما المثال الأرسطي) السبب الذي يمنع هذا النظام من التوافق بصورة حقيقية مع تحليل فوكوي معقول للقوة/المعرفة، وهو ما يتركنا مع استنتاج أن نظرية فوكو لا تنطبق على جميع الثقافات أو الأوقات أو الأماكن (وأحسب أن فوكو نفسه قد أدرك ذلك)[٥٩]. بيد أن هذا لا يجيب لنا عن السؤال المتعلق

---

(٥٨) انظر مقدمة كتاب:

Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity, and Truth*, edited by Paul Rabinow (New York: New Press, 1994), pp. xiii-xiv.

(٥٩) M. Foucault, "What Is an Author?," in: Josué V. Harari, ed., *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism* (Ithaca, CA: Cornell University Press, 1979), 141-160, at 158.

يتساءل أميد صافي (Omid Safi)، على سبيل المثال، عمّا إذا كان «يجوز للمرء أن يتساءل عن قدرة نظريات [فوكو] على أن تُطبق بنجاح على الحضارات غير الأوروبية أو الحضارات قبل الحديثة على وجه الخصوص. . . . يمكن للمرء أن يستطلع ما إذا كانت أنظمة المراقبة تلك سمة متفردة من سمات الحداثة أم أنها ممكنة الحدوث فقط في سياق أوروبي بعد عصر التنوير». ثم يضيف صافي: «ما نملكه من أدلة يوحي بأنه في عالم الإسلام في القرن الخامس/الحادي عشر، استشعر [الوزير السلجوقي] نظام الملك أهمية نظام المراقبة والتجسس لفرض نظرة السلاجقة للإسلام والنظام الاجتماعي الصحيحَين على المجتمع كله». وهكذا، «تضمَّن نظام المراقبة والتجسس [الذي فكر فيه الوزير السلجوقي] مراقبة مجموعتين في المجتمع: من يُحتمل تمردهم على سلطة السلاجقة، ومن امتلكوا القوة/المعرفة داخل النظام السلجوقي نفسه»، كموظفي «الدولة»، ولا سيما القضاة الذين اهتم بهم نظام المُلْك بوصفهم «نواب المَلِك» الذين عكسوا عدل الحاكم للمجتمع. لقد اشتملت أدوات «شبكة التجسس» هذه ـ حسب صافي ـ على «عمال البريد» وبعض «المتسوّلين والمتصوّفة المستترين». انظر:

Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006), pp. 83-85.

لا يوجد في ما يقوله صافي هنا أي من أساسيات نظرية المراقبة عند فوكو. فهذا «النظام» كان موجوداً لآلاف السنين في كل آسيا تقريباً وفي العالم المسيحي وفي غرب آسيا قبل ظهور الإسلام. بيد أن فهم صافي البسيط للمراقبة في فكر فوكو يتجاهل عناصر القوة الحيوية الأهم، والتي ميزت أوروبا؛ فنظام المراقبة الأوروبية لم يظهر مع نشأة الدولة الحديثة فحسب، بل أيضاً مع نظام السجون والشرطة وجهاز الدولة الإداري والثروة والتعليم، وليس لكل هذه الأمور مقابل في الإسلام. كما أن سردية =

بسبب تمكن هذا الربط بين القوة والمعرفة ـ وما يستتبعه من تحليل فوكوي ـ من التحقق في الحداثة، لا سيما في حداثة تَحْكم فيها الدولة ـ كما نعرفها ـ من دون أي منافس.

أحسب أن سببين اجتمعا ليُهيئا ظرفاً مناسباً لهذه الظاهرة. يتمثل السبب الأول في نشأة الدولة الحديثة التي طوّرت وحسَّنت أنماطاً من الحكم وُجدت في أشكال بدائية تحت الأنظمة الملكية السلطوية وتحت الكنيسة الكاثوليكية خاصة. ويتمثل السبب الثاني في مبدأ السيطرة على الطبيعة (بمعناها الأعم) والممارسة الفعلية له. وقد مثّل هذه الفكرة الأخيرة الفصلُ بين الواقع والقيمة، واكتملت فلسفته في الانفصال بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»[٦٠]. أبدأُ بالظرف الأول، مستخدماً ـ كلما اقتضت الحاجة ـ كلمة «**التمييز**»[*] للإشارة إلى شكل الفصل الذي أشرت للتو إليه[٦١].

ثمة مبرر للاعتقاد بأن البذور الأولى لفكرة السيطرة على الطبيعة كانت في الاعتقاد المسيحي **الأوروبي** الذي حوَّلته الحداثة ـ كما هو دأبها ـ إلى أشكال مُعَلْمنة. أقول «البذور الأولى» لأسباب ثلاثة: **أولاً**، بوصفها منظومة اجتماعية وسياسية، طوَّرت أوروبا المسيحية بحق ـ ولقرون قبل عصر النهضة ـ شكلاً مُعقداً مما يطلق عليه الفيلسوف مُري بوكتشين (Murray Bookchin)

= صافي لا تتناول القوة الحيوية؛ فما نراه هو سردية «رقابة» تتجه من أعلى إلى أسفل من دون منظومة للحقيقة أو تشكلات خطابية. إن الفريد في أفكار فوكو هو أن القوة التي استخدمها الناس أو أي مجموعات منهم من خلال أفعال سيطرة سيادية ظرفية ليست فئة تحليل مفيدة؛ فالقوة متفرقة في كل مكان ومنتشرة. ففي تصوّر فوكو، لا يوجد ملك معين يمكن قطع رقبته.

(٦٠) الأدبيات الفلسفية التي تتناول التمييز بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون» ضخمة، كما أنها متحيّزة ـ كما هو مُتوقع ـ لهذا التمييز. يمكن مراجعة الكتابات الأساسية، في:
W. D. Hudson, ed., *The Is-Ought Question* (New York: St. Martin's, 1969).

(*) سيتم تغليظ كلمة التمييز من الآن فصاعداً حين يستخدمها المؤلف للإشارة إلى **التمييز** بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون» تحديداً (المترجم).

(٦١) أُدركُ تماماً وجود بعدين لهذا **التمييز**، أولهما أن الحقيقة فارغة من القيمة بصورة قَبْلية؛ وثانيهما أن العبارات الخبرية والإنشائية نوعان مختلفان من القضايا المنطقية ولا يمكن استنباط النوع الثاني منهما من النوع الأول. يعني الموقف التحليلي ـ بعبارة أخرى ـ التمايز والانفصال عن المقدمة الوجودية. بيد أنه على الرغم من أن مناقشات الفلاسفة التحليليين ليست مرتبطة بصورة مباشرة باهتماماتي هنا، إلا أنه يمكننا القول بأن إسهاماتهم الفكرية لا تقوم أساساً على ذلك التمايز الوجودي فقط، بل إن دور هذا التمايز القوي في فكر عصر التنوير هو الذي يمدها بالقوة الدافعة. لم يكن إلا لنظرة معينة للحقيقة أن تؤدي إلى نشأة المشكلة المنطقية كما نعرفها.

وآخرون «سيطرة الإنسان على الإنسان»[٦٢]. وقد مكَّن الإقطاع والكنيسة والمَلَكية المطلقة لاحقاً هذه الفكرة من التحقق بصورة فعلية. بيد أنه لو اعتُبرت المسيحية الأوروبية - كمنظومة فكرية - المصدر الحصري أو العام لهذه السيطرة - كما أكَّد مؤرخ التكنولوجيا لين وايت (Lynn White)[٦٣] - لحدثت العديد من ظواهر القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر في مرحلة أبكر، إذ وفّر القرن الحادي عشر أو الرابع عشر لتلك التطورات سياقاً أكثر ملاءمة من أي وقت لاحق. إن التجاوز **النوعي** لأي حدود سابقة لسيطرة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ليتطلب تفسيراً يتجاوز المُعتقد والممارسة المسيحيَّين. **ثانياً**، يمكن التأكيد بقوة - وفي ضوء السيطرة الدينية والسياسية التي وقعت بالفعل في أوروبا - على أن بذرة مفهوم السيطرة كانت مسيحية، وأن هذه البذرة تحديداً هي من زرْع - أو تغذية[٦٤] - الفلاسفة

---

(٦٢) يفسر هذا السماح بشرط ضروري نسبةَ سعيد الاستشراق إلى أوروبا المسيحية، بل وتفسيرَ غيل أنيدجار المتسامح للاستشراق في هذه النقطة. انظر:

Gil Anidjar, "Secularism," *Critical Inquiry*, vol. 33, no. 1 (Autumn 2006), pp. 52-77.

يجب أن نوضّح - مع ذلك - أن هذا السماح يصر على تعريف صارم للشرط الضروري، بحيث لا يمكن لإمكانات هذا الشرط أن تحقق في غياب شروط أخرى مستقلة تقوم بإنعاش الإمكانات الكامنة. أصر سعيد - كما رأينا - على البداية «الرسمية» للاستشراق مع مجلس فيينا، كما زعم أن الاستشراق «بنية موروثة من الماضي، ثم تعرضت للعلمنة وإعادة الهيكلة من خلال حقول معرفية كالفيلولوجيا، والتي كانت بدورها بدائل لغيبيات المسيحية (أو نسخٌ منها) قائمة على الحداثة والعلمنة والربط بالطبيعية» (ص١٢٢). أجد في هذا تركيزاً على الهياكل الأسطورية التي استعارها الاستشراق من الأساطير المسيحية بأكثر مما هو اكتشاف «سعيدي» يشبه الجنيولوجية التي أتى بها شميت لوصف السياسي والليبرالي وغيرها من مصطلحات الحداثة الأساسية التي اعتبرت أشكالاً مسيحية متعلمنة. انظر أيضاً:

Murray Bookchin, *Remaking Society: Pathways to a Green Future* (Boston, MA: South End, 1990), pp. 44-46.

(٦٣) Lynn White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," in: Ian G. Barbour, ed., *Western Man and Environmental Ethics: Attitudes Toward Nature and Technology* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1973), pp. 18 -30.

انظر أيضاً:

Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993), pp. 265-269.

لنقدٍ للمسيحية بوصفها أصلاً من أصول الحداثة العلمانية، انظر:

Gil Anidjar, *Blood: A Critique of Christianity* (New York: Columbia University Press, 2014).

(٦٤) أحسب أن هذا هو معنى طرح طلال أسد حين يصرح بأنه «لا يوجد انتقال بسيط من فكرة مسيحية ما. . . إلى المفهوم الحديث العام». تحل تعقيدَ هذا الانتقال المبادئُ التي يفرضها **التمييز** وتبوُّأ الدولة الحديثة مكان الصدارة. انظر:

الميكانيكيين والإلهيين ومفكري عصر التنوير الأوائل في سعيهم لتأسيس نظير مُعلْمن قوي. **ثالثاً**، مثّل تحول أوروبا نفسه إلى نطاق للعلماني مؤشراً على الحاجة الملموسة لتحرير الذات الأوروبية من قيود المسيحية، كما يبرهن موت مدرسة سلامانكا (Salamanca School)[٦٥] ونشأة الشركات وقيام الدولة الحديثة، وغيرها من أمور. فلو أن المسيحية كانت مقيّدة بشدة لهذه الطموحات ـ وهو ما أدى إلى إعادة **إنتاجها وتمددها** في شكل علماني ـ فإن ذلك يرجع إلى فقدان المسيحية للعوامل الصحيحة والمطلوبة[٦٦].

يُأَشْكِل هذا «النقص» السيادي في المسيحية «القرنَ السادس عشر الطويل» بوصفه منشأ الكولونيالية والإبادة الزماني والمكاني. لقد أكَّد الفيلسوف إنريك دوسل (Enrique Dussel) أن **الذات الغازية** (*ego conquiro*) كانت شرطاً لتحقق **الذات المُدرِكة** (*ego cogito*) عند ديكارت (Descartes)، أي إن «أنا أغزو إذاً أنا موجود» أصبحت أساس «أنا أفكر إذاً أنا موجود». تُعد هذه الفكرة أسلوباً في الحياة ميَّز تلك الذات التي تنظر إلى نفسها بوصفها مركز العالم الذي غزتْه **بالفعل**. يتوسط هذا الأساس مبدأُ الذات المبيدة (*ego extermino*)، «أنا أُبيد، إذاً أنا موجود». تُعرض سلسلة من أربع عمليات من الإبادة الجماعية باعتبارها مُهيِّئة للظروف الاجتماعية التاريخية لإمكان تحقق ذلك التحول. استهدفت عملية «الإبادة» **الأولى** مسلمي

Talal Asad, "Reflections on Violence, Law, and Humanitarianism," *Critical Inquiry*, vol. 41 = (Winter 2015), pp. 390-427, at 398.

(٦٥) Marjorie Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605* (Oxford: Clarendon, 1952).

(٦٦) تأشكل هذه الاعتبارات ـ بطريقة ما ـ أطروحات كثير من باحثي أمريكا اللاتينية ومفكريها ـ كإنريك دوسل (Enrique Dussel)، ووالتر مينيولو (Walter Mignolo)، ونلسون مالدونادو ـ توريس (Nelson Maldonao-Torres) ـ الذين يعتبرون «القرن السادس عشر الطويل» منشأ الحداثة والكولونيالية التي ميَّزتها. بيد أن الإصرار على أن المسيحية وفرت شرطاً ضرورياً ـ وإن لم يكن كافياً ـ يسمح بصحة طرحي وأطروحاتهم في الوقت نفسه، بل وبتكامل هذه الأطروحات. فالواقع هو أن نفي دور «القرن السادس العشر الطويل» في دفع الكولونيالية ليس أساسياً في طرحي، وإن كنت أعتقد أن أشكال السيادة الكولونيالية التي ظهرت بعد ذلك القرن تجاوزت الأشكال التي أنتجها وزادت من تعقيدها بصورة كبيرة. أحسب أنه من الصعب مقارنة بُنى السيطرة التي ارتبطت بإرغام مسلمي الأندلس ويهودها على التحول عن دينهم بالبنى القانونية والتعليمية في القرن التاسع عشر، مهما كانت قسوة تلك الممارسة ضد المسلمين واليهود؛ فإرغام الناس على التحول عن دينهم مارسته كثير من الإمبراطوريات الآسيوية، بيد أن ذلك لم يؤدِّ إلى إبادة ثقافية أو معرفية أو بنيوية.

الأندلس ويهودها الذين أُجبروا على التحول عن دينهم حسب مبدأ «نقاء الدم». بيد أن دوسل يعترف أنه بفضل إمكانية التحول نفسها، لم يكن المشروع القشتالي عنصرياً، إذ «لم يتم التشكيك في إنسانية الضحايا»(٦٧). كما كان الاندماج خياراً متاحاً، حتى لو لم يكن مُستحبّاً. قامت عملية الإبادة **الثانية** في الأمريكتين على أساس فكرة «أُناس بلا دين»، إذ اعتمدت العقيدة المسيحية وقتها - وبطريقة نموذجية - على قياس مفاده أن الموجودات التي لا دين لها مُجردةٌ من الله ولا يمكنها - بالتالي - أن تمتلك روحاً. لقد تضمنت هذه القضية المركزية في الخطاب السائد في النصف الأول من القرن السادس عشر نتيجة مفادها أنه لو كان أهل أمريكا الأصليين بلا روح، فإن استعبادهم وقتلهم يصبح مُبرراً. وصل هذا الجدل إلى أوجه عام ١٥٥٢م في محاكمة فايادوليد (Valladolid Trial) والتي كان أهم أنصارها غينس سيبولفيدا (Gines SepŒlveda) ولاس كاساس (Las Casas). وقد قبلت المَلَكيّة الإسبانية الرأي القائل بأن أهل أمريكا الأصليين يمتلكون روحاً بالفعل، وإن اعتُبروا - مع ذلك - همجاً في حاجة إلى التنصير. وقد بدأت فقط بعد هذا الجدل عمليتا الإبادة الثالثة والرابعة ضد الأفارقة و«السحرة» الأوروبيين بحماسة شديدة، وصلت إلى ذروتها في القرن السابع عشر(٦٨).

يمكننا الزعم مع هذا بأنه بحلول بدايات القرن السابع عشر، كانت الكنيسة المسيحية قد استنفرت قدراتها في عقْلنة عمليتي الإبادة والإخضاع الجماعيتين، ما أدى إلى فتح المجال لظهور حركة الإلهيين (deists)(*) كديكارت وهوبس وغاليليو ونيوتن ولوك، إضافة إلى مجموعة من

---

(٦٧) انظر تحليل دوسل، في:

Ramón Grosfoguel, "The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/ Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long Sixteenth Century," *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. 11, no. 1 (Fall 2013), pp. 73-90, at 78-79.

(٦٨) Enrique Dussel: *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, translated by Michel D. Barber (New York: Continuum, 1995), and "Anti-Cartesian Meditations: On the Origin of the Philosophical Anti-Discourse of Modernity," *Journal for Culture and Religious Theory*, vol. 13, no. 1 (Winter 2014), pp. 11-52.

(*) اعتقد الإلهيون بوجود الله، بيد أنهم زعموا أنه ترك العالم الذي خلقه وشأنه ليدير أموره بنفسه (المترجم).

التحولات[٦٩] التي حدَّدت ما يمكن أن نطلق عليه «القرن الحداثي الطويل». لقد أكَّدت عملية العلمنة التي أنتجها هذا القرن الحاجة إلى التحرر من القيود الأخلاقية التي بدت المسيحية راغبة في التخلص منها، والتي لم تستطع أن تستوعبها **كلياً**. لا يعني هذا الطرح ـ على الإطلاق ـ رفض تحليل دوسل القيِّم، بل يهدف إلى دمجه في نطاق عملية أكبر يمكن لها تقديم سبب آخر لاعتبار العقيدة المسيحية الأوروبية معيبة وقاصرة. فنحن لا نجد في طرح دوسل أي حل مقنع للتحدي الذي أبرزه: فلو أن الذات الغازية توسطت الذات المُبيدة في المسيحية الأوروبية، فلماذا لم «تنجح» الأولى ـ قط ـ في إنتاج نفس الآثار في السياق الصيني أو الهندي أو الإسلامي وغيرها؟ لماذا لم تؤدِّ الذات الغازية في الإسلام ـ والتي اشتركت مع المسيحية في فكرة التبشير وتنفيذه ـ إلى الذات المُبيدة؟ ولا يقل أهميةً السؤالُ عن سبب حاجة المسيحية في أوروبا لألف عام كاملة لتطوير هذه الذات المبيدة التي لم تظهر في غزواتها الوحشية فيما يطلق عليه الأرض المقدسة، أي الحملات الصليبية التي استمرت إلى نهايات القرن الرابع عشر. ولو كانت الكنيسة قد مرت بتطور في القرن الخامس عشر أو السادس عشر سمح لهذه الذات أن تظهر فيهما، فما هو ذلك التطور، ولماذا أفسح الطريق لهذا الطوفان المعلمِن سريعاً بعد القرن السادس عشر؟

يمكننا إذاً القول بأن المسيحية الأوروبية هيَّأت شرطاً ضرورياً، ولكنه لم يكن كافياً. في ضوء هذا، يجب فهم الطرح التالي عن سيطرة الحداثة (وهو وصف قاصر كما سأؤكد في الوقت المناسب) باعتباره أولاً ردَّ فعلٍ لأشكالها قبل الحديثة، وثانياً ـ وهذه هي المفارقة ـ تحولاً لهذه الأشكال وتطويراً لها في الوقت ذاته. نتحدث هنا عن هذه الأشكال كما صاغتها أوروبا المسيحية ـ بنبلائها ورجال دينها وملوكها ـ من خلال ممارسة بدائية على أقل تقدير.

كانت الشروط الضرورية الأخرى ـ والتي لم تجعل الظاهرة ممكنة فحسب، بل وأوصلتها إلى درجة تقترب من الكمال ـ قائمة على أفكار عصر

---

(٦٩) تتضمن الأمثلة نشأة شركة الهند الشرقية البريطانية ونظيرتها الهولندية وصلح وستفاليا بآثاره الحاسمة.

التنوير. أزعم هنا أن السيطرة على الطبيعة لم تكن مجرد حدث، بل كانت بُنية تفكير وعملية ممنهجة، أو توجهاً جعل السيطرة أسلوب حياة وأساس النظرة إلى الكون. من هنا نفهم سبب كون النزعة المُوغلة في تدمير الطبيعة وإخضاع البشر لقوى تلك السيطرة شاملةً ومنهجية. وقد عرض المؤرخان لويس مونكريف (Lewis Moncrief) وريتشارد غروف (Richard Grove) زعماً معروفاً - وإن نمَّ عن قلة بحث وتفكير - مفاده أن الشعوب غير المسيحية والسابقة على الحداثة دأبت على تدمير بيئتها الطبيعية أو الاستهانة بها بطريقة «تسببت غالباً في 'تغيّرات' غير طبيعية هامة في بيئة الإنسان»، كما يظهر في «الإغراق الدوري لحوض نهر النيل وأسلوب الصيد القائم على استخدام النار كما كان يفعل إنسان ما قبل التاريخ»[٧٠]. يشير غروف بالمِثل إلى «الإزالة السريعة للغابات» في حوض نهر الغانغس (Ganges) في شمال الهند قبل عصر الكولونيالية وأثناء القرن السادس عشر بوصفه مثالاً للاستهانة بالبيئة وإساءة استخدامها[٧١].

بيد أنه على الرغم من احتمال وقوع هذه الظواهر بالفعل، إلا أن هذين المؤرخَين عجزا عن النظر إلى السياق الأكبر لأشكال إساءة استخدام البيئة، قبل الحداثة الأوروبية وبعدها. **أولاً**، كانت الإساءة إلى البيئة في عصر ما قبل الحداثة محدودة للغاية وتتعلق بأوضاع محلية وظروف مُحددة، إذ لم يتسع مدى هذه الإساءة ليشمل كامل نطاق الإمبراطوريات التي حدثت فيها أو نطاق العالم ككل؛ فبمجرد انتهاء المشكلات التي أدت إلى تلك الأعمال، انتهت الظاهرة بأسلوبها وبُنيتها. **ثانياً**، ليس من الواضح تماثل نوعية هذه المشروعات السابقة على الحداثة مع نظيرتها الحداثية؛ فإغراق بعض أحواض الأنهار - من حين لآخر - أو حرق بعض الغابات على نطاق محدود للغاية (بالنسبة إلى مساحة الأرض) لا يستوي أبداً مع الإبادة المُمنهجة للغابات، أو طمر النفايات السامة في التربة، أو التسبب في تلوث الهواء الشامل، أو غيرها من مئات الممارسات **البُنيوية** المدمرة على نطاق

(٧٠) Lewis W. Moncrief, "The Cultural Basis of Our Environmental Crisis," in: Barbour, ed., *Western Man and Environmental Ethics: Attitudes Toward Nature and Technology*, pp. 32-33.

(٧١) Richard H. Grove, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860* (New York: Cambridge University Press, 1995),p. 4.

واسع. إن مجرد مقارنة الظاهرتين لهو ضربٌ من السخف. **ثالثاً**، من الواضح أن المدافعين عن مثل هذه الآراء فشلوا في تحديد أي نظام فكري مماثل للممارسات التي تعكس الاتجاهات الحداثية. بيد أنه لا ينبغي علينا أن نعتبر هذه الآراء مجرد آراء شاذة؛ فهذه السردية التي تقوم على «توزيع» عبء النزعة التدميرية هي نفسها جزء من عقيدة التقدم التي تتطلب بدورها ـ من أجل بقائها ونجاحها ـ تحويل نزعتها التدميرية إلى نموذج من الاستثناءات (تماماً كما حدث مع الهولوكوست)، والمبالغة في عرض «المشكلات» قبل الحداثية وتعميمها. يخرج التقدم من هذه السردية منتصراً دائماً، حتى عندما يخسر(٧٢).

بيد أنه لا يفوتنا هنا وجود تصورين على الأقل في المسيحية الأوروبية لعبا دوراً كبيراً في المساهمة في تطوير حاضنة حداثية للسيطرة. ففي محاولة متميزة لصياغة نظرية للشر، يجادل بول كان (Paul Kahn) ـ فيلسوف جامعة ييل ـ أن التصور المسيحي للتكوين (genesis) ما زال يهيمن على الغرب العلماني الحديث، مؤسِّساً لفظاعات القرن العشرين، إذ تعكس أسطورة «السقوط» الحدود التصورية التي حددت تكوين الشر نفسه. تربط أولى عناصر هذه الأسطورة بدايات الخلق بسلسلة من التشابهات بين الله والإنسان والطبيعة، إذ خلق الله الإنسان «على صورته»، ثم وهبه حق إخضاع الطبيعة بكل ما فيها من نبات وحيوان(*). إن تماثل الصورة هنا ليس مادياً بطبيعة

---

(٧٢) يهيمن الخطاب الذي يعمم مشكلات أوروبا ويوزعها على «البشرية» كلها على الدراسات الغربية بصورة لا تسمح حتى لأشد منتقدي المسيحية الأوروبية والحداثة من الفكاك منها. يتفق ويليام ليس (William Leiss) ـ علي سبيل المثال ـ مع نقد لين وايت (Lynn White) للمسيحية الأوروبية ويعترف باختلاف علاقة أنماط «شرق آسيا» بالطبيعة. وعلى الرغم من هذا، يصرح ليس ـ في خاتمة الفصل الثاني من كتابه ـ بأن «هناك فكرة أساسية فيما يتعلق بالبحث في الجذور التاريخية لفكرة السيادة على الطبيعة: ما برحت هذه الفكرة تكمن في الجانب المظلم من النفس البشرية وتحافظ على ارتباطها بالشر والندم والخوف، وذلك حتى في شكلها الحديث المتعلمن». انظر:

William Leiss, *The Domination of Nature* (New York: George Braziller, 1972), p. 44.

لاحظ هنا نقل وزر الندم والخطيئة من المسيحية إلى «النفس البشرية»، وهو طرح يخدم (ربما بصورة غير واعية) الهدف الآخر المتمثل في جعل «الشكل الحديث المتعلمن» مجرد فرع مُشتق من غيره.

(*) الإشارة هنا هي إلى الآيات ٢٧ ـ ٣٠ من الإصحاح الأول في **سفر التكوين**: «فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكراً وأنثى خلقهم. وباركهم الله وقال لهم: أثمروا وأكثروا واملؤوا الأرض، وأخضعوها، وتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان =

الحال، ولكنه يتعلق بـ«الإخضاع»، إذ يفوِّض التماثلُ ـ عملياً ـ سلطانَ الله على العالم للإنسان. وقد قامت فكرة ممارسة هذه السلطة ـ ببساطة ـ على الحفاظ على العالم «شديد الخير»، والتي هي امتداد له؛ فكل ما على الإنسان فعله هو الاستمرار في سردية الحُسن هذه.

لقد زعم المتخصصون في علوم البيئة وفلاسفة الأخلاق البيئية[٧٣] أن هذا الفهم الديني يعد مسؤولاً ـ على الأقل جزئياً ـ عن الاتجاهات الحديثة تجاه البيئة. فعندما دشن الإلهيون ـ ومن بعدهم العلمانيون ـ مشروعهم الحداثي، وأصبح لهم حق «إخضاع» العالم باعتبارهم القائمين عليه، اعتقدوا أن لهم حق تقرير الأحسن والأصلح. فشل هذا المشروع بوضوح، كما يبرهن على ذلك كلُّ الدمار الذي لحق بالبيئة والإنسانية في القرن العشرين، وإن كانت هذه الفكرة ليست أكثر من جزئية صغيرة من القصة. يأتي الشر المرتبط بفكرة الإخضاع ـ هكذا ـ من عقدة الخطيئة التي أحدثها السقوط من الجنة. بيد أنه حسب الفيلسوف بول كان، لا يفسر هذا في الواقع شرور فكرة «الإخضاع»، سواء تعلق هذا الإخضاع بالطبيعة أو بالبشر الآخرين؛ فخلق الله الإنسان على صورته يعني اشتراك الإنسان في الهدف الإلهي الذي يكون الخلق فيه ـ مع العلم والصلاح ـ جوانب مختلفة لنظام الأشياء نفسه. فالمعرفة هي ببساطة أن يدرك الإنسان حُسن الخلق، بل وأن المعرفة نفسها حسنة وخيِّرة؛ فالشر لا وجود له، أو على الأقل لم يوجد بعد على أية حال. يمثل السقوط ـ إذاً ـ انقطاعاً في المعرفة، إذ يفقد الخلق والحُسن استمراريتهما الطبيعية؛ فالسقوط هو تجسيد الفشل في الفهم، أي فشل الإنسان في أن يكون صورة الله الحقيقية. يؤكد كان ـ بحسرة ـ أن هذا الفشل هو «بديل عن مظهر الحقيقة. . . هناك تاريخ طويل لهذه العقيدة في الغرب. فلو أن كل الخلق حَسَن وخيِّر، فإن مظهر الشر ـ كالمحن والكوارث الطبيعية، بل وحتى السلوك الشرير [وربما أضاف كان الإبادة] ـ لا بد أن

= يدب على الأرض. وقال الله: إني قد أعطيتكم كل بقل يبزر بزراً على وجه كل الأرض وكل شجر فيه ثمر شجر يبزر بزراً لكم يكون طعاماً. ولكل حيوان الأرض وكل طير السماء وكل دبابة على الأرض فيها نفس حية أعطيت كل عشب أخضر طعاماً. وكان كذلك» (المترجم).

(٧٣) تقدم المساهمات المختلفة في باربور مثالاً معبراً عن هذا الجدل. انظر:

Barbour, ed., *Western Man and Environmental Ethics: Attitudes Toward Nature and Technology* .

يكون مخادعاً غير حقيقي»[٧٤].

يُعد السقوط - الذي يرمز له الأكلُ من شجرة المعرفة - بمثابة محاولة من الإنسان لحيازة علم الله، ولا يتعلق بالجهل. بيد أن المحاولة الفاشلة قد أحدثت انقطاعاً؛ فالأكل من تلك الشجرة يعني اكتشاف حقيقة النفس، أي معرفة النفس. إنها تعني إدراك أن المرء سوف يموت حتماً: «سوف تموت»، قال الله، «فأنت تراب، وإلى التراب تعود». وبعد السقوط، يتطلب إظهار الحُسن والخير - وهو السعي الأبدي للإنسان - العقاب المتمثل في الحاجة المستمرة للكدّ. «ففيما عدا الله، لا يمكن معرفة الحُسن إلا لكائن واعٍ بالزمن يمكنه النظر إلى المستقبل ثم التساؤل: 'ماذا عساي أن أفعل؟' بيد أنّ هذا السعي إلى التحكم في النفس ينتهي ضرورة إلى معرفة الموت؛ فعندما ينظر المرء إلى المستقبل، فإنه يرى موته»[٧٥]. لا يوجد ما يمكن للمرء فعله أو قوله للتغلب على هذه الحقيقة الوجودية. بيد أن الأخلاق - وهي الشرط الوجودي للشعور بالخزي - هي تعبير عن طبيعة الإنسان الأرضية؛ فباكتسابه المعرفة وليس خسارتها، يكتشف الإنسان تلك الحقيقة المخزية. وقد جاء المسيح ليخلص الإنسان «من خزي آدم، خزي الكد المتواصل، والسقوط الأخلاقي، والجسد العاري، والموت»[٧٦].

تستمر محاولة الخلاص في الحداثة وإن كانت في أشكال مُعلمَنة. فخزي الطبيعة البشرية يرتبط بإخضاع الطبيعة المادية الذي يصبح وسيلة للسيطرة على ذلك الخزي. فلو كان الكدّ والعري والموت خطايا أخلاقية، فإخضاع الذات هو الحل، حيث السعي الأبدي للإنكار. قد يمكننا الزعم بأنه بقدر كون ذلك الخلاص محاولة لغزو الطبيعة والسيطرة عليها، بقدر ما هو إنكار لحتمية الطبيعة. سأتابع هذه الفكرة في الفصل **الرابع** محاولاً إظهار ارتباطها بالكولونيالية والإبادة. أما الآن، فإنني أؤكد أن طبيعة الإنسان نفسه - في هذه المنظومة - هي نقطة بداية الإخضاع والسيطرة.

---

(٧٤) Paul W. Kahn, *Out of Eden: Adam and Eve and the Problem of Evil* (Princeton: Princeton University Press, 2007), p. 64.

(٧٥) المصدر نفسه، ص١١٥.

(٧٦) المصدر نفسه، ص١١٧. انظر أيضاً أشيل مبيمبي إذ يقدم طرحاً شبيهاً اعتماداً على هيغل:
Achille Mbembe, "Necropolitics," translated by Libby Meintjes, *Public Culture*, vol. 15, no. 1 (2003), pp. 11-40, at 14.

يعني الحكم على الإنسان بالكد الأبدي كد الإنسان ضد ذاته، أي ضد حقيقته. فتناهي الحياة والعري الحتمي والسقوط الأخلاقي يرتبط بصورة أبدية بالكد المتمثل في كراهية الذات. وكلما ازدادت هذه الكراهية، ازدادت سيطرة المرء على ذاته أو على أي بديل لها. ففي مدى الأفكار الإلهية والعلمانية للتراث الغربي - والتي تنبت من بذرة دينية - لا توجد معرفة بلا سيطرة. ومعرفة الذات - والتي تكتنفها دائماً السياسة والسياسي - هي خلاصة معرفة العدو. فمقولة شميت: «أخبرني من عدوك، أُخْبِرك من أنت» تفرغ أي مفهوم مسيحي للحب من مضمونه وتختزله - في أحسن الحالات - في عمل فردي وخاص مبسط[(٧٧)]. فالهوية الجماعية هي هكذا، هوية عدوان وكراهية؛ فبمنطق شميت نفسه (والذي يبدو غير واعٍ بتبعاته)، يقوم «حُب» الذات - بنيوياً - على كراهية الآخر، أي العدو عادةً[(٧٨)]. لا يوجد للحب أي أساس آخر يستند عليه[(٧٩)].

(٥)

لقد أكَّد ماكس شيلر (Max Scheler) بصورة مُقْنعة أن الإنسان الحداثي - أي الإنسان الغربي - يمتلك إرادة قبْلية، أو «سعياً [متأصلاً] للحصول على

(٧٧) Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, translated by George Schwab (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2007), p. 29.

(٧٨) يلخص والتر وارين واغر الجزءَ الثاني من كتاب وليام ليس **السيطرة على الطبيعة** بشكل محزن في قوله: «لم يفهم بيكون وأتباعه قط أن الصراع للسيطرة على الطبيعة في عالم تقسّمه الطبقات والأمم يصبح - قبل كل شيء آخر - صراعاً على السيطرة على البشر الآخرين. لقد غطى هذا الصراع القاسي للبقاء على مكاسب التقدم التقني. «كلما زاد السعي للسيطرة على الطبيعة، أصبح الفرد أكثر سلبية؛ وكلما زادت السيطرة على الطبيعة، ضعف وضع الفرد في مقابل حضور المجتمع الطاغي». إن حقيقة عصرنا الحاضر المركزية ليست الثروة أو الحرية، بل استمرار الصراع الاجتماعي على كل المستويات بصورة تُخضع العلم والتكنولوجيا بلا توقف. نحن اليوم أبعد ما نكون عن السيطرة على أنفسنا». انظر:

W. Warren Wagar, "The Domination of Nature," *Technology and Culture*, vol. 14, no. 3 (July 1973), pp. 480-482, at 481.

(٧٩) يمكن الزعم - بالطبع - بأن تفسير شميت بالغ في البؤس والتركيز على العنف، بيد أن هوس المنظرين السياسيين بفكره - على الرغم من ارتباطه بالنازية - خيرُ شاهدٍ على قوة نظريته وهيمنتها. يقربنا استدعاء شميت في سياق هذه القضية وغيرها من الحقيقة التي لا يمكن نكرانها، وهذا ما يفسر ما تسببه حياة شميت وأفكاره (Schmittiana) من كابوس لليبراليين.

المعرفة ينبع من دافع سليقي»(٨٠). اعتبر شيلر ما عدَّه فيبر «عالَماً مُتحرراً من الخرافة» دليلاً على أن هذا «الدافع»(٨١) انتهى إلى «بُنية فكر [شاملة] شكَّلت أساس كل التفكير المادي منذ عصر النهضة»، و«انبثق من إرادة قَبْلية وبُنية قيمية قائمتين على الرغبة في السيطرة على العالم المادي»(٨٢). وقد أكَّد شيلر (في نقطة مرتبطة بدراسة الحالة التي عرضناها سابقاً) أنه بالمقارنة ببُنى التفكير الشرقي، «ارتكزت الميتافيزيقا [الغربية] على وعي بالذات وفهم للإنسان مختلفين بالكامل، أي اعتبار الإنسان كائناً ذا سيادة يعلو على الطبيعة كلها»(٨٣). وبعدما أصبحت نزعة السيطرة الملازمة هذه «العاملَ الأخلاقي الحاسم» وظاهرةً «**منهجية**» ـ وليست «وقتية فحسب»(٨٤) ـ و«**اتجاهاً قيمياً مركزياً**»، فإنها بذلك قد شكلت الأساس «الذي قامت عليه دراسة الواقع»(٨٥). لقد أصبح هذا «الاتجاه» وذلك «الدافع المتأصل» ـ بعبارة أخرى ـ من أسس النطاقات الحداثية المركزية بعد أن تداخلت في نسيجها تداخلاً كاملاً.

سأؤكد أن نظرة شيلر ـ على الرغم من عمقها ـ لا تعكس كامل نطاق التصوّر الأوروبي للسيادة أو عمقه؛ فـ«الإنسان» لم يعلُ على هذا التصور، بل خضع لسلطانه كأي شيء آخر. ربما كان نيتشه مُصيباً حين اعتبر إرادة امتلاك القوة أكثر من مجرد إرادة إنسانية، فقد أصبحت هذا الإرادة في الحداثة حالة «الكينونة» **بامتياز**، إذ عَلَتْ على كل شيء، وأصبح الإنسان

---

(٨٠) Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, translated by Manfred Frings (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), p. 77.

(٨١) ينبغي علينا أن نوضح ـ كما فعل فرنغس (Frings)، وهو أحد أهم المتخصصين في فكر شيلر ـ أن نظرية الدوافع الداخلية عند شيلر (Scheler) «تميزه عن كل الفلاسفة الأوروبيين في العصر الحديث تقريباً». انظر:

Manfred S. Fringes, *The Mind of Max Scheler* (Milwaukee: Marquette University Press, 2001), pp. 176 and 244-247.

(٨٢) Werner Stark, *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas* (London: Routledge and Kegan Paul, 1960), p. 114.

(٨٣) Max Scheler: *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 98, and *Philosophical Perspectives*, translated by Oscar A. Haac (Boston, MA: Beacon, 1958), pp. 1 -5 and 112 -117.

وعن الجذور النظرية اليهودية ـ الهيلينستية للسيطرة الغربية على الطبيعة، انظر:

Singer, *Practical Ethics*, pp. 265-269.

(٨٤) Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 118 (emphasis added).

(٨٥) J. R. Staude, *Max Scheler* (New York: Free Press, 1967), p. 191, and Stark, *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, pp. 19-21.

مجرد أداة تحققها في التاريخ. كان مفهوم «الإنسان» عند شيلر - الذي كتب من داخل بيئة متمركزة أوروبياً - ذا نزعة إجمالية بصورة قاصرة[٨٦]. يقوم طرحي - في المقابل - على فكرة أن تصوّر السيطرة لم يكن أقل من سيادة وجودية[٨٧] اعتُبرت أساس الوجود الأول، إذ امتد نطاق هذا التصوّر ليشمل أوهن أشكال السيطرة، بما في ذلك تقرير حق الموت والحياة، وأي شيء آخر بينهما. وبخلاف مفهوم الحياة والموت **السياسي** المحدود عند شميت، مارست السيطرة ذلك الحق على كافة المخلوقات، سواء التي تمتلك خبرة شعورية ذاتية، أو التي لا تمتلك هذه الخبرة[*].

لعبت الفلسفة دوراً حاسماً في دراسة الواقع، بيد أن شروط الملاءمة الخاصة بالفلسفة تقع بالكامل في سياق النشأة الباكرة للرأسمالية واستيعابها في فكر عصر التنوير[٨٨]. وقد كان **التمييز** - لا سيما بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون» - هو المشكلة المهيمنة في الفكر الأخلاقي. وكما أكد الفيلسوف تشارلز تيلور (Charles Taylor)، أصبح «الانفصال بين الحقيقة والقيمة موضوعاً مهيمناً في القرن العشرين»، وقد دعم هذا «فهماً جديداً وتقديراً للحرية والكرامة»[٨٩]. نضيف هنا أن هذا الفهم حدَّد بالكامل تصورنا

(٨٦) لنقد مفهوم «الإنسان» الحديث، انظر:

Sylvia Wynter, "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation: An Argument," *CR: The New Centennial Review*, vol. 3, no. 3 (Fall 2003), pp. 257-337.

(٨٧) لا أقصد بـ «الوجودي» (الأنطولوجي) هنا أي نظام مستقل ومُفترض للوجود، ما دام هذا النظام لا يمكنه الوجود من دون شكل معين من المعرفة الذي تحدد طبيعته. فالذات، على سبيل المثال - وبصرف النظر عن كونها حديثة أو قبل حديثة - هي تكوين معين يمكن أن يصلح موضوعاً للبحث في الجوهر والماهية على الرغم من كونها كياناً يتم بناؤه وتشكيله (constructed). يعني هذا أن «الوجودي» ليس سمة ثابتة أو مستقرة أو غير قادرة على التحول.

(*) على عكس الكائنات الأولى (sentient creatures)، يُفترض أن بعض المخلوقات (insentient creatures) لا تمتلك أي حس أو قدرة على التفريق بين الخبرة السارة والخبرة المؤلمة. تشمل هذه الكائنات الجمادات والنباتات والحشرات والكائنات الحية الدقيقة وغيرها (المترجم).

(٨٨) لعرض ثاقب حول هذه القضية، انظر:

Margaret C. Jacob, *Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans* (Lafayette: Cornerstone, 2006).

(٨٩) Charles Taylor, "Justice after Virtue," in: John Horton and Susan Mendus, eds., *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Cambridge, UK: Polity, 1994),pp. 16 -43, at 18.

للواقع، وهو ما يبدو أن تايلور يصنفه تحت «الحرية والكرامة». وبعد أن أصبحت الحرية يُعبر عنها بقوة في مفهوم الاستقلال الذاتي عند كانط[٩٠]، فإنها لم تعد تعبر عن قدرة الله غير المحدودة، وأصبحت ـ عوضاً عن هذا ـ تعبيراً عن قوة التفكير الطبيعية عند الإنسان. يصبح هنا العقلُ الإنساني الحكمَ الوحيد في عملية تشييء العالم وإخضاعه لحاجاته وإرادته التي أصبحت أداتية بلا هوادة. لقد أصبح السعي وراء السعادة والنفع وغيرها من الأمور التي خضعت لتلك القواعد ـ كحفظ الحياة وحماية الملكية الخاصة ـ حقاً طبيعياً نابعاً من النظام الطبيعي الذي عُدَّ عقلاً مدبراً وبعيد النظر. وبعد أن كان العقل محكوماً بقوة الوحي كما عرفتها الكنيسة الكاثوليكية، أصبح الآن ـ كما السوق الحرة ـ متحرراً من أي اعتبارات مقيدة له أو مبادئ أخلاقية ثابتة. إنه العقل بلا قيود. بيد أنه في انفجار عقل عصر التنوير ضد سلطوية الكنيسة والملكية ـ وتحديداً في رد فعله ضد هذه القوى التي تحكمت فيه بسلطوية لا قيد عليها ـ تمدد هذا العقل ليدور دورة كاملة نسخ فيها الطغيان نفسه الذي أدى إلى نشأته في المقام الأول؛ إلا أنه الآن لم يكن الإنسان فقط هو موضوع التحكّم، بل والطبيعة أيضاً والعالم كله.

انفصلت في هذا التحول مصادر العقل والالتزام وغيرها من الأفكار ـ كفكرة الواجب المطلق عند كانط[٩١] ـ عن الذات الفردية، أي تلك القوة الإنسانية الداخلية[٩٢] التي قطعت من خلالها الحرية ـ كالعقل تماماً ـ علاقتها بالعالم الخارجي لتصبح جزءاً من الذات العامة التي تصدر من داخلها وتعمل فقط في حدودها. وارتبطت الكرامة الإنسانية بفكرة العقل

(٩٠) انظر:

Immanuel Kant, "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" in: Mary J. Gregor, ed., *Immanuel Kant: Practical Philosophy* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996), pp. 17-22.

(٩١) I. Kant, *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysic of Morals*, translated by H. J. Paton (London: Routledge, 2005), pp. 14-15 (translator's epitome), pp. 63-78, and passim.

ولنظرة عامة على فكرة الواجب المطلق عند كانط، انظر:

J. B. Schneewind, "Autonomy, Obligation, and Virtue: An Overview of Kant's Moral Philosophy," in: Paul Guyer, ed., *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992), pp. 309-333.

(٩٢) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (San Diego: Harcourt, 1976), pp. 290-291.

صاحب السيادة، إذ يمكن الوصول للكرامة فقط من خلال إدراك هذه السيادة في تنظيم الحياة الإنسانية، وفي مقابل العالم كوجود بشري عديم الحس.

تمثل ثنائية «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون» الصراع بين المظهر الأداتي للعقل، والمظهر الأداتي لما تبقى من تراث الأخلاق والفضيلة المسيحي. لقد كان هذا تحديداً هو ما دفع الفيلسوفة غيرترود أنسكومب (Gertrude Anscombe) لاتهام فكرة الواجب عند كانط بكونها ليست إلا هجوماً مسيحياً متلحفاً بعباءة فكر عصر التنوير[٩٣]. وما أكّدته أنسكومب في الفلسفة، أكّده شميت في السياسة، أي إن كل المفاهيم السياسية المركزية في الحداثة هي في جوهرها أشكال علمانية مشتقة من مفاهيم مسيحية. إن فحوى نقد كل من أنسكومب وشميت شديدة الأهمية بالنسبة إلينا، إذ يمكن تتبع أصول مشكلة القوة/ المعرفة عند فوكو وسعيد إلى القيم والمعرفة الأوروبية المسيحية التي وفرت البذور التي زُرعت في تربة الحداثة.

لقد أصبح **التمييز** بين الواقع والقيمة - كنتاج لظروف تاريخية معينة ولتطور اقتصادي وفلسفي لاحق أعطى معنى جديداً لمفاهيم الكرامة والحرية والعقل[٩٤] - نوعاً من الأخلاق العليا. يقول ماكنتير إن هذا النوع «لا يستمر كحقيقة أبدية. . . إذ يُفهم فقط في أشكال أخلاقية معينة»[٩٥]. لقد تم جعل هذا **التمييز** - كأشياء كثيرة في الحداثة - نوعاً من الحقيقة العامة التي صُممت «لتسخير قواعد الخطاب لحساب شكل واحد ولدفع الرؤى المتنافسة إلى

(٩٣) G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy*, vol. 33, no. 124 (1958), pp. 1 -19, at 1-2 and 5.

انظر أيضاً:

Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), p. 55.

(٩٤) Jacob, *Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans.*

يجادل غوير (Guyer) - عن حق - أن مفهوم الحرية عند كانط كان مركزياً لدرجة أنه غطى على أفكاره الأخرى، مثل أفكاره عن العقل والأخلاق والتي قامت على أساس فكرته عن الحرية. انظر:

Paul Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000), pp. 5, 8, 39-42, 51-59 and 129-138.

(٩٥) Taylor, "Justice after Virtue," p. 20; Alasdair MacIntyre: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, pp. 56 -61 and 79 -87, and *A Short History of Ethics* (London: Routledge, 1998), pp. 130 -31, 166-171 and 189 -191.

الانسجام»[٩٦]. لقد دافع كل من تايلور وماكنتير عن الطبيعة العرضية والسياقية للانفصال، مؤكدين احتمالية خطأ ذلك **التمييز** في المقام الأول. كما أكدا كذلك على أنه حتى لو كان لذلك **التمييز** أي صحة، فلا يستطيع أي منطق أخلاقي أن «يستغني عن أنماط من التفكير استبعدها ذلك الانفصال»[٩٧]. يعتبر هذا فعلياً بمثابة القول بأنه مع استمرار ذلك **التمييز** لا يمكن تحقيق التفكير الأخلاقي أو تحديد القيم والاعتبارات الأخلاقية وضبطها في أنماط تفكيرنا وسلوكنا.

تُعد ذروة هذا **التمييز** الفلسفي في الواقع الفعلي بمثابة تبرير للسيطرة على الطبيعة، بما في ذلك الطبيعة البشرية والذات ـ كما أكد شيلر ومدرسة فرانكفورت الباكرة[٩٨]. وقد أكد شيلر أن الذات ـ كما الطبيعة ـ«**تُتَصور** على أنها طيعة وقابلة للتحكم... من خلال السياسة والتعليم والتوجيه والتنظيم»[٩٩]. وهكذا، أصبحت السيطرة هي الاتجاه النموذجي، ليس تجاه المادة «القاسية» و«الهامدة» فحسب، بل تجاه الذات الإنسانية أيضاً. كما أكد شيلر أن «التاريخ الأكثر حداثة للغرب ولواحقه الثقافية (كأمريكا وغيرها) يُظهر ميلاً منهجياً وأحادي النظرة وحصرياً للحصول على المعرفة التي تهدف إلى تحويل العالم عملياً. لقد تم دفع المعرفة الثقافية والدينية ـ أكثر وأكثر ـ إلى الخلفية... وتعرضت التقنيات الداخلية للحياة والروح ـ أي السعي نحو توسيع قوة الإرادة وسيطرتها على العمليات النفسية والجسدية ـ إلى نكوص شامل»[١٠٠]. ليس من الواضح ما يعنيه شيلر بـ«المعرفة الثقافية» هنا، بيد أنه

وعن أفكار نيتشه الشبيهة بهذه عن **التمييز** بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»، انظر أيضاً:
Raymond Geuss, *Morality, Culture, and History* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999), p. 170.

(٩٦) Taylor, Ibid., p. 20.

(٩٧) المصدر نفسه، ص٢٠ ـ ٢١.

(٩٨) انظر بصفة خاصة:
Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, edited by G. Schmid Noerr; translated by E. Jophcott (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987), and Helmut Peukert, "The Philosophical Critique of Modernity," in: Claude Geffré and Pierre Jossua, eds., *The Debate on Modernity* (London: SCM Press, 1992), pp. 17-26.

(٩٩) Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p. 119.
(والتشديد في الأصل ص٧٨).

(١٠٠) مقتبس في:
=

لو كانت «الثقافة» يحددها ويشكلها ما يصفه هو نفسه من ميْل الإرادة القبلي للحصول على المعرفة بهدف السيطرة، فإنها لا يمكن - أبداً - أن تكون قد «دُفعت إلى الخلفية»؛ اللَّهُمَّ إلا إذا عنى بالثقافة ما أسميه هنا «المجالات الفنية والجمالية» التي تم إزاحتها إلى النطاقات الهامشية (انظر القسم الثاني من الفصل الأول).

لو كان شيلر - مع بيكون وفيكو ونيتشه وفوكو ومفكري مدرسة فرانكفورت - محقاً في توجه نظام المعرفة الغربي الحديث تجاه خدمة القوة والتوجيه والسيطرة وتحويل العالم، فإن المعرفة تعني - بصورة حرفية - استعمال القوة وتحويل العالم[١٠١]. لم يكن من المصادفة أبداً أن ظهرت في بدايات القرن السابع عشر مجموعة من الخطابات في لغات وأشكال عديدة وإن كانت تحمل الرسالة نفسها، وهي أن الإنسان يتحكم الآن في العالم. فقد أسس هوبز - بفكرته الثورية والمؤثِّرة عن الكيان السياسي - فكره على الافتراض المتعلمن عن خلق إلهي جعل الربُّ فيه العالمَ لكي يحكمه الإنسانُ، ثم انسحب تماماً من الإشراف عليه. وانطلق بيكون - الذي كان أول من شخّص العلاقة بين القوة والمعرفة - من موقف مماثل، محدداً أثناء ذلك واقعاً أوروبياً متميزاً[١٠٢]. وفي المسيحية الكاثوليكية، كان وعاء المعرفة هو حكمة الله كما تتجلى في مخلوقاته، بيد أنه في نظر الإلهيين يقتصر خلق الله على فعل الخلق، أي تصميم عالمٍ قادر على إدارة نفسه

Stark, *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of= Ideas*, p. 118.

انظر أيضاً:

Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, pp. 129-130.

للاطلاع على نقد من الوضعية، انظر:

Thomas A. Sprangens, Jr., *The Irony of Liberal Reason* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981), pp. 196-310.

(١٠١) كان بيكون - بطبيعة الحال - أكثر هؤلاء دفاعاً عن السيطرة. انظر:

Leiss, *The Domination of Nature*, pp. 45-71; Antonio Pérez-Ramos, "Bacon's Forms and the Maker's Knowledge," in: Markku Peltonen, ed., *Cambridge Companion to Bacon* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996), pp. 99-120, at 110-113, and Jatinder K. Bajaj, "Francis Bacon, the First Philosopher of Modern Science: A Non-Western View," in: Ashis Nandy, ed., *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity* (Delhi: Oxford University Press, 1988), pp. 24-67.

(١٠٢) Pérez-Ramos, Ibid., pp. 37-42.

بنفسه. يعبر بول كان عن هذا الموقف بطريقة تدعو للأسى حين يقول إنه بمجرد أن يتم النظر إلى العالم بهذه الطريقة، «فلا حاجة للإشارة إلى الله على الإطلاق. فلو أن الله قد فرغ من أمرنا، فقد فرغنا من أمره كذلك؛ فلا حاجة لأن ننشغل بالمؤلف: ما دام النص لدينا»(١٠٣).

وبعد أن نحَّت المعرفةُ الله جانباً، فإنها أصبحت تمتلك سلطانه نفسه غير المتناهي، مع استثناء فرق واحد: كان لزاماً على الله أن يكون خيّراً وأن يفعل الخير. وبينما كان واجب الإنسان ـ بصرف النظر عن تعريف هذا الواجب ـ هو الاقتداء بالمثال الإلهي، فإن قوته المطلقة قيدتها خيرية الله. بعبارة أخرى، ظل الله مقيداً بقواعده، على الرغم من الاستثناءات المُعجزة التي تتجلى في الزلازل والبراكين وما شابه ذلك. في المقابل، لم يقيد الإنسانَ أيُّ قوانين أو مبادئ ثابتة، إذ طوَّر هذه المبادئ مع مرور الوقت، مؤكداً ـ في أثناء ذلك ـ حريته وسيادته. فبينما تستطيع قوة الإنسان المطلقة تدمير الأرض التي يقف عليها، فإن الله لا يمكن أن يفعل الشيء نفسه.

إن هذا الرباط القوي بين بُنية الفكر هذه التي تقوم على الرغبة غير المقيدة في السيطرة، من جهة، والأخلاق والقيم، من جهة أخرى، لهو وثيقُ الصلة بعبارة سعيد الهادئة والعابرة بأن الاستشراق هو «**أسلوب** غربي» من السيطرة (٣، مع إضافة التشديد). تعكس هذه العبارة إدراكاً ضعيفاً للقوة التي تمثلها حركات كالفلسفة الميكانيكية وروادها، مثل روبرت بويل (Robert Boyle) ونيوتن (Newton) اللذين وضعا أسس نظرة جديدة إلى العالم. وبعد إزاحته تماماً من العالم، فقد الله الآن ميزته كخالق للعالم الروحي، علاوة على أي فضل كان له في خلق العالم من لا شيء.

توجد الطبيعة ـ في هذه النظرة الجديدة ـ فحسب، وكما هي. كما أنها تستقل عن الخلق الفعلي، إذ مُحيت الرابطة التقليدية المباشرة بين الخالق والخلق مع أي ارتباط بين المادة والروح. بيد أن الفلاسفة الميكانيكيين

---

(١٠٣) Kahn, *Out of Eden: Adam and Eve and the Problem of Evil*, p. 66.

يمكن مقابلة هذا مع النظرة الإسلامية العلمية إلى الطبيعة، ويعبر عنها بصورة جيدة العالم والفلكي النيسابوري الذي أكد أن «الفهم الدقيق والقائم على العلم للطبيعة حري بأن يزيد من تقدير دور الله في الخلق والطبيعة». انظر:

Morrison, *Islam and Science: The Intellectual Career of Nizam al-Din al-Nisaburi*, p. 115.

تجاوزوا هذا الموقف، مؤكدين أن المادة «غاشمة» و«هامدة»، بل و«غبية»[١٠٤]، وهذه كلها صفات أصبح لها - فيما بعد - ما يعادلها في الحديث عن الشعوب التي خضعت للاستعمار في أفريقيا وآسيا ومنطقة البحر الكاريبي. نُحيت كل الفواعل الروحية من الكون، واعتُبرت المادة شيئاً جامداً لا روح له، وإن ظلت ذات أهمية بمعنى مادي قائم على فكرة مركزية الإنسان. فالمادة موجودة لتكون موضوعاً للسيطرة والتحكم والتغيير وإعادة التشكيل والهندسة لإشباع هذه النظرة لها. فلو أن المادة موجودة في شكل «غاشم» و«هامد»، فإن سبب وجودها الوحيد لا بد أن يكون خدمة الإنسان، وتحديداً الإنسان الذي يملك القوة لكي **يعرف**. فعندما صرح بويل بأن «الإنسان قد خلق لكي يتملك الطبيعة ويحكمها»[١٠٥]، فهو لم يعنِ إلا الإنسان الأوروبي؛ فغير الأوروبي - في نظر بويل، وحتى في نظر «فيلسوف الحرية» جون لوك (John Locke) - لم ينتسب إلى فئة البشر بصورة مطلقة، أو على الأقل ليس **لهذه** الفئة. فدفاع لوك عن الحرية والضمانات الدستورية لحمايتها انطبق فقط على الإنسان الأبيض، دون أن يكون له أثر على استغلال لوك لهذا الإنسان في تجارة الرقيق الضخمة[١٠٦].

وبعد أن بدأت فكرة السيطرة على الطبيعة في تشكيل النطاقات المركزية لأوروبا الحديثة، تم تقنين هذه الفكرة من خلال أدوات معرفية عدة، إذ أصبحت «المصادر الطبيعية» «حقيقة طبيعية» من التوجيه التعليمي. تنتج هذه الأداة التوجيهية - ذات الطبيعة المُوغلة في الاستغلال والعنف - من فكرة سلخ أية قيمة عن الطبيعة؛ فلو أن الطبيعة «غاشمة» و«هامدة»، فإننا نستطيع أن نتعامل معها من دون أي قيد أخلاقي، وأن نخضع أي تصنيف لها لإرادة

---

(١٠٤) لتحليل ثاقب لهذه الرؤى، انظر:

Akeel Bilgrami, "Gandhi, Newton, and the Enlightenment," in: Ibrahim A. Karawan, Wayne McCormack, and Stephen Reynolds, eds., *Values and Violence: Intangible Aspects of Terrorism* (New York: Springer, 2008), pp. 15-29.

(١٠٥) Jacob, *Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, p. 6, as well as pp. xi, 3 -4, 64-67, and passim.

(١٠٦) Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History*, translated by Gregory Elliott (London: Verso, 2011), pp. 3-4.

انظر أيضاً:

Sven Beckert and Seth Rockman, eds., *Slavery's Capitalism: A New History of American Economic Development* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016).

القوة. ولو كانت المادة فارغة من القيمة في نفسها، نستطيع أن نتعامل معها كشيء يخضع دائماً للفعل، ومن ثم يمكننا دراستها وإخضاعها لكامل نطاق منظومتنا التحليلية دون أن يكون لها أي حقوق أخلاقية علينا(١٠٧). سمح هذا الفصل بظهور ما أُطلِق عليه «الفكر الموضوعي المحايد» الذي يظهر في كل الحقول الأكاديمية، من العلوم الطبيعية والهندسة والاقتصاد وإدارة الأعمال والقانون والتاريخ وغيرها من العلوم التي تدّعي الموضوعية. يتحول «الانفصال» (detachment) هنا إلى فضيلة، إذ يفتح أي غياب له الباب واسعاً لطبيعة الإنسان الشريرة. كما يمكن للباحث ـ في كل هذه الحقول ـ أن يدرس «الآخر» (الذي هو جزء لا يتجزأ من الطبيعة) بصورة تفتقد إلى أي عاطفة، ودون أن يكون لذلك الآخر أي حقوق أخلاقية أو قيمية عليه؛ فمجرد السماح بتلك الحقوق يناقض النظرة الكونية التي هي بُنية التفكير التي تقوم عليها فكرة السيطرة في المقام الأول(١٠٨).

لو سلمنا بصحة هذا القدْر، يتوجب على لغتنا ـ أو بالأحرى لغتي أنا ـ أن تكون أكثر دقة. لم يعد من الدقة في هذا السياق استخدام مصطلح السيطرة، إذ إنه يقلل من قوة بُنية فكر أوروبا الحداثية وأدائيتها. فالسيطرة هي مجرد تحكم وتأثير يُمارس على إنسان أو شيء ما، وهذه سمة يمكن أن تنطبق على كل المجتمعات والإمبراطوريات التي اتسمت بقدر من التعقيد في الماضي، أي منذ فجر التاريخ «الحضاري»(١٠٩). يبدو المصطلح كافياً

---

(١٠٧) Bilgrami, "Gandhi, Newton, and the Enlightenment," p. 25 and passim.

(١٠٨) لا يمكن للمرء السيطرة على الطبيعة إذا اعتبرت متشبعة بالقيمة، تماماً كما لا يمكن إخضاع الآخر وتحويله إذا اعترف بقيمته الإنسانية والثقافية وبتكوينه الأخلاقي. بيد أن الأهم هنا ـ والذي قال به بعض المتخصصين في العلوم الاجتماعية (كعلماء الاجتماع الماركسيين الجدد وغير المنتمين للتيار العام) ـ هو أن الفصل الذي يعري البحث الفكري/ العلمي من القيمة «غير مستقيم أخلاقياً»، إذ إنه «يفصل الباحث عن المسؤولية الاجتماعية التي يفترض أن تصاحب تحليلاته، كما أنها تظهر الوضع القائم وكأنه طبيعي وحقيقي، وليس بوصفه مركباً ومتحيزاً». لا يمكننا أبداً المبالغة في أهمية هذا البعد الأخلاقي والمسؤولية الأخلاقية. انظر:

Charles Pressler and Fabio B. Dasilva, *Sociology and Interpretation: From Weber to Habermas* (Albany, NY: State University of New York Press, 1996), pp. 102-103 (emphasis added).

(١٠٩) عن مفاهيم السيطرة والإمبريالية في إمبراطوريات العصور القديمة المتأخرة، انظر:

Rolf Strootman, "Hellenistic Imperialism and the Ideal of World Unity," in: Claudia Rapp and H. A. Drake, eds., *The City in the Classical and Post-Classical World: Changing Contexts of Power and Identity* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2014), pp. 38-61.

لوصف الطريقة التي حكمت بها الإمبراطوريات أفرادها ـ ولا سيما الشعوب التي تم غزوها ـ بيد أنه مُفرط كوصف للسيطرة المادية على الطبيعة قبل العصر الحديث. ومهما كان المدى الذي وصل إليه استغلال البيئة في العصور قبل الحديثة (ولا شك في وقوع بعض أشكاله)، فإن التصور الذي قام عليه ذلك الاستغلال لم يتسع ليشكل وعياً يهدف إلى التحويل بهدف الإخضاع لإرادة الإنسان أو لذته. كما لم تتضمن السيطرة قبل الحديثة على الشعوب التي تعرضت للغزو خططاً قائمة على وعي ـ أو حتى نصف وعي ـ تبدأ من افتراض مفاده أنها امتداد لطبيعة يمكن التحكم فيها ـ كما وصفها شيلر ـ وبالتالي تصبح موضوعاً للسيطرة التي تستخدم القوة **بهدف التحويل**.

وهكذا، فإن الأدق ـ لُغوياً وموضوعياً ـ هو استخدام مصطلح «السيادة»؛ فلغوياً، يمتلك ذلك الشكل من السيطرة الأوروبية قوة عليا تُحدد مفهوم الإرادة الحرة بالطريقة التي مورست بها السيطرة وبنفس نوعيتها. فلا يمكن لمصطلح «السيطرة» شرح معنى الإرادة المطلقة للتحكم والتأثير في شخص أو شيء آخر. **كما لا يستبعد هذا المصطلح القيود الخارجية أو الاعتبارات الأخلاقية العليا التي تُحدد مجال الفعل ومداه**؛ فالسيطرة يمكن أن تتحقق في حكم شعب مقهور مع وجود قيود قائمة على مبادئ سياسية أو حتى أخلاقية. تُعد الإمبراطوريات والممالك الإسلامية مثالاً جيداً هنا؛ فعلى الرغم من أنها **سيطرت** على الشعوب التي غزتها، إلا أنها فعلت ذلك وهي ملتزمة بقيود «الشريعة» التي لم تكن من صنعها والتي قيدتها بصور متعددة(١١٠). في المقابل، **لا تعلو السيادة على المبادئ فحسب، بل تصنع**

(١١٠) عن وضع المسلمين تحت الحكم الإسلامي، انظر:

Anver Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

على الرغم من ثراء هذا الكتاب بالأمثلة التطبيقية للتراث الفقهي عن الموضوع، إلا أنه يفتقد إلى الحس التاريخي بدرجة كبيرة ويعاني من تحيز أيديولوجي بصورة بائسة، إذ إنه يستسلم بالكامل للرؤى الحديثة ـ والليبرالية تحديداً ـ عن المساواة وبُنى الدولة، ويتجاهل بالتالي المنطق الاجتماعي الداخلي للحكم الإسلامي ويسيء الحكم عليه. في واقع الأمر، يمكن لدراسة النموذج الإسلامي في حكم القانون بناء على مبادئه الخاصة أن يكون مصدراً ثرياً ومنتجاً لنقد الأشكال الحديثة ـ والليبرالية منها ـ لحكم «الأقليات». وفي مقابل هذا الكتاب، نجد تحليلاً ثاقباً وحساساً لوضع الأقليات في البلاد والأقاليم الإسلامية في:

Rachel Goshgarian, *The City in Late Medieval Anatolia: Cross-Cultural Interaction and Urbanism in the Middle East* (London: I. B. Tauris, 2018).

تلك المبادئ بإرادتها مع مرور الوقت. وحتى عندما تقرر السيادة تبنّي مبدأ ما أو مجموعة مبادئ، يُعتبر هذا نتيجة لممارسة الإرادة السيادية أو مؤشراً عليها. وموضوعياً، فإن مجرد السيطرة لا يمكن أن تتماشى أبداً مع التأثيرات الحقيقية للتدمير البيئي الناتج عن هذا المنظور العام أو حتى مع الظاهرة السياسية المصاحبة لها والتي أنتجتها التطورات **نفسها** في أوروبا[111]. أفصِّل في هذا الموضوع بصورة أوسع لاحقاً، بينما أوضح هنا أن التدمير البيئي والدولة الحديثة والكولونيالية والقوة الحديثة والإبادة وأموراً أخرى مشابهة ترتبط جميعها بطريقة لا تسمح بالفصل بينها، ما يعني أن الفصل بين الإبادة وتدمير الطبيعة ـ على سبيل المثال ـ لا ينم إلا عن ضعف فهم للعلاقة العضوية الأصيلة بينهما.

كما أن مصطلح «القوة» نفسه لا يعتبر كافياً كتعبير عن تشخيص فوكو لأنظمة التحكم الحديثة؛ فبينما يكفي هذا المصطلح للتعبير عن أشكال هذه الأنظمة وآليات عملها، فإنه قاصر في الكشف عن **مصادر** هذا النوع من القوة. وكما هي الحال مع نقص النظريات عن المؤلف، كان مصنَّف فوكو منشغلاً تماماً بأشكال القوة الحديثة وعملياتها التي أنتجت آثاراً أداتية معينة، وإن ظلت مصادر هذه القوة لا تُفهم إلا ضمناً. بيد أن فوكو أوضح جلياً أن هذه القوة لا منطق معيناً لها، وأن منطقها ليس خطياً أو مطّرداً أو قابلاً للتنبؤ، وأنها ليست محكومة بأي قواعد ثابتة تتحكم في عملياتها. يمكن للمرء ـ بناء على هذا التحليل مُحتمل الصحة ـ أن يستنتج أن القوة لا تبدأ من نقطة أو مصدر محدد سلفاً، وأنه بغياب أي قيود عليها من أي مصدر أو سلطة، فإنها ذات سيادة سواء في أصولها أو في أنماط سلوكها. أعتقد أن هذه الفكرة هامة للغاية في فهم الكولونيالية والمعرفة السيادية، وليس فقط لأنها تمثل نظاماً كان مجرد فرع من ذلك النمط من القوة التي أعطت أوروبا حداثتها. ونظراً لاستمرار وجود مضامين «القوة» وعلاقاتها التقليدية والسابقة على فوكو ـ وربما أيضاً بسبب أن فوكو نفسه لم يهتم بالأشكال الكولونيالية للقوة ـ يبدو مصطلح القوة قاصراً من أجل فهم الكولونيالية، وهو ما يبرر

---

(١١١) يصبح مفهوم رناجيت غوا لكل من السيطرة والهيمنة ـ على اختلافهما ـ أدنى في التصنيف من مفهوم السيادة الذي أعرضه هنا. انظر:

Ranajit Guha, *Dominance Without Hegemony* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

اللجوء إلى مصطلح «السيطرة». تبدو عبارة «القدرة على الطبيعة» تافهة، إذ إنها تعجز عن التعبير عن العمق والحدة التي يعكسهما مصطلح «السيطرة» (على الرغم من أن أي تطبيق منهجي لنظرية فوكو يجب أن يَمْنَحَ مصطلحَ القوة معنى أعمق يعكس كافة مضامين القوة السيادية، وهو التطبيق الذي لم يتم فعلياً). ومهما كان الأمر، فإن «القوة» و«السيطرة» ـ ولأسباب مختلفة ـ لا يمكنهما وصف الظواهر التي تصفانها، ما يجعل مصطلح «السيادة» هو الأصلح لنا؛ فتماماً كما أن هناك سيادة سياسية، توجد سيادة معرفية، وهي حاضنة كافة أشكال السيادة الأخرى.

كانت هذه السيادة هي التي حددت مفهوم الطبيعة الشامل في عصر التنوير. ليس من باب المصادفة على الإطلاق أن العدد الأكبر من المفكرين وفلاسفة السياسة والعلماء وما شابههم تبنوا ـ بصورة فردية وجماعية ـ مفهوماً مشتركاً لـ«الإنسان» و«الطبيعة». كان هذا الفهم ـ بما له من أثر تراكمي ـ هو الحاكم في النطاقات المركزية التي امتدت جذورها في نطاقات فكر عصر التنوير ونماذجه المركزية، مهما بدت الآراء حول هذا الأمر متعددة ومختلفة عن هذا الوصف. فقد سعى فلاسفة السياسة ـ بدءاً من هوبز تحديداً ـ إلى تقديم مفهوم للسياسة والدولة يتماشى بسلاسة مع فكر الفلاسفة الميكانيكيين، الذين فعلوا الشيء نفسه مع فلاسفة الأخلاق الجدد وقد أخذوا على عاتقهم مهمة تفصيل عباءة فلسفية للواقع المادي الجديد. لقد كان علو السيادة على الطبيعة ـ وعلى الإنسان غير الأوروبي بصفته امتداداً للطبيعة ـ **تابعاً بنيوياً** لنشأة الدولة الحديثة وسمة السيادة المرتبطة بها، **ولم تكن مجرد علاقة تصادفية**؛ فالسيادة ـ مثلها مثل القوة في فكر فوكو ـ توجد في كل مكان، وتعكس لترادفها غالب أشكال القوة.

ليست الدولة الحديثة ـ بوصفها كياناً شمولياً[١١٢] ـ هي فقط التي تشكل الشرط الضروري الآخر الذي أصر عليه هنا، بل السيادة وما نتج عنها ـ **تحديداً** ـ من آثار. أعتقد ـ كنقطة انطلاق ـ أنه يجب أن نتناول مفهوم القوة الرعوية عند فوكو بقدر من الجدية، إذ إنه يوفر لنا حاضنة جيدة للفهم

(١١٢) لمزيد عن السمات المؤسسة للدولة، انظر:

Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 19-36.

الصحيح للسيادة. لقد أعطت الدولة الحديثة - التي بدأت في التشكّل في القرن السادس عشر - شكلاً جديداً لآليات القوة القديمة المرتبطة بالمؤسسات المسيحية. أرى فوكو محقاً في قوله إن «المسيحية هي الديانة الوحيدة التي صنعت لنفسها كنيسة»، وهي عبارة تشير إلى بُنية حكم مؤسسية تمتلك شكلاً معيناً من القوة الأدائية المعرفية، وتشكل رعاياها داخلياً وخارجياً **أيضاً** نظراً لكونها مؤسسة. وباعتبارها «كنيسة»، فقد افترضت أنه من ناحية المبدأ يخدم الأفراد - بناء على قوة تديُّنهم - الآخرين كرعاة، وليس كأمراء أو قضاة أو أنبياء. يعدد فوكو سمات متعددة لهذا «النمط الخاص من القوة»، بيد أن لاثنتين منها تحديداً صلة مباشرة بطرحنا هنا. السمة **الأولى** هو أنها «نمطٌ من القوة التي لا تعتني بالمجتمع كله فحسب، بل بكل فرد فيه على حدة، وطوال حياته». السمة **الثانية هي** أنها نمط من القوة «لا يمكن ممارسته من دون معرفة ما يوجد داخل عقول الناس أو استكشاف أرواحهم أو دفعهم للبوح بمكنون أنفسهم؛ إنه نمط من القوة يتضمن معرفة بالضمائر وبالقدرة على توجيهها». وباعتباره «ممتداً مع الحياة ومستمراً معها»، فإن هذا النمط «يرتبط بإنتاج الحقيقة، أي حقيقة الفرد نفسه»[(١١٣)]. وعلى الرغم من أن هذا النمط قد اختفى - كمؤسسة كنسية - في القرن الثامن عشر، فقد انتشر عمله وتكاثر في أشكال حديثة معلمنة داخل هيئة جديدة؛ فالدولة هي «حاضنة حديثة لصناعة الفرد»[(١١٤)] عملت من خلال مؤسسات متعددة على الجسم الاجتماعي كله. يقول فوكو هنا بصورة غير مباشرة ما ذكّرنا به نيتشه بصورة مستمرة، أي إن هذه القوة لاهوتيةٌ مُعلمنة.

تقوم السيادة الحقة - والتي تمثل الدولة الحديثة أهم وأوضح مظاهرها - بإنتاج القانون الذي يعبر بدوره عن الإرادة السيادية. تُعد هذه الإرادة السمة النموذجية في ممارسة الحكم، إذ إنها الأداة التي تحدد طبيعة الدولة ونطاقها وطريقة عملها وأسلوب حياتها. ولا يمكن للدولة أن تعتبر دولة إلا من خلال السيطرة الكاملة - نظرياً وعملياً - على القانون. وبالمثل، فلا يمكن

(١١٣) M. Foucault, "The Subject and Power," in: Michel Foucault, *Power*, edited by James D. Faubion; translated by Robert Hurley [et al.], Essential Works of Foucault, 1954 -1984; vol. 3 (New York: New Press, 1994), pp. 326 -348 at 333.

(١١٤) المصدر نفسه، ص٣٣٤.

أن نطلق عليها دولة إذا كانت لا تمتلك القدرة على التشريع وكذلك على السماح باستثناءات لما يُطلق عليه القانون المعياري؛ فالعلاقة الضمنية بين الإرادة السيادية والقدرة على التشريع واحتكاره ـ بما في ذلك تقرير وقف العمل به ـ تفسر لنا السبب الذي يجعل من الحتمي على الدولة أن تستبد به، بمعنى أن ما تتبناه يصبح قانونها هي، حتى لو أوقفت العمل به، أو اقتبسته من غيرها. يُعد هذا الأمر أساسياً في مفهوم السيادة كما أوضحتُ من قبل، إذ إن مصدر إلزامية القانون هو ـ تحديداً ـ قرار الإرادة السيادية **نفسها** التي عليها الالتزام به، وليس بسبب أي قوة متأصلة في القانون أو في أي مبدأ معين. كما أن الاستثناء من القانون هو كالقانون نفسه، فهو يحدد أيضاً مفهوم السيادة ذاته الذي تقوم عليه الدولة. وهكذا، قدست الإرادةُ السيادية الدولةَ باعتبارها الإله الجديد، وهذه تحديداً هي نفس المكانة التي رفع عصر التنوير «الإنسان» إليها باعتباره صاحب السيادة على الطبيعة (مع ملاحظة أن «الإنسان» هنا يستعبد شعوب أفريقيا وآسيا وأهل أمريكا الأصليين والمجتمعات القَبَلية والأيرلنديين والباسك والنساء والأطفال والفقراء وكل من على شاكلتهم من «الانحطاط»).

يُعد التعليم الحديث مظهراً هاماً للغاية لإرادة الدولة السيادية، وهو ظاهرة ترجع في حداثتها إلى القرن التاسع عشر، وتحديداً حين تسارعت مغامرات أوروبا الكولونيالية وتزايدت **فعاليتها**. ليس هذا من قبيل المصادفة بكل تأكيد، إذ ارتبطت عوامل نشأة هذا الشكل من التعليم بالداخل الأوروبي وبالثورة الصناعية التي نسخت وعمّقت أشكالاً من الاستغلال سادت الحقب السابقة على الصناعة والحداثة. أنتجت الظروف الاجتماعية والاقتصادية المُفزعة والحكم الملكي ـ الذي تطور لتوه من حالة السلطوية الخالصة ـ عنفاً جماعياً، لا سيما في الجماعات التي سكنت الحضر والمدن. دفع هذا الأمرُ الدولة إلى صناعة جهاز شُرَطي مُنظم تَمدَّد في الريف أيضاً، حتى إنه بحلول الربع الثالث من القرن التاسع عشر لم تفلت أي قرية أو مدينة من رقابة هذا الجهاز الذي أعطى المراقبة معنى أعمق. ومن أجل دعم جهاز الشرطة، تم خلق نظام سجون هائل وغير مسبوق[١١٥]. بيد أن القوة المادية البحتة لم

---

(١١٥) Martin L. van Creveld, *The Rise and Decline of the State* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999), pp. 168 -169 and 417-418. =

تكن كافية، وهو ما أدركه حكام أوروبا جيداً؛ فقد كان لزاماً أن يتم تربية السكان على «السلوك الصالح» والقدرة على العمل والإنتاج. كان هذا هو فن الحكم الذي ارتفع من كونه مُصطلحاً عائلياً إلى مشروع تديره الدولة.

تطلب كل ما ذكرناه آنفاً ضرورة إعادة هندسة المجتمع - فعلياً - بكل أفراده، بصرف النظر عن كونهم رجالاً أو نساءً أو أطفالاً. بيد أن هذه الهندسة تطلبت قوة تشريع واسعة المدى نظمت أشكال المعرفة الأكاديمية والاجتماعية، ثم رسَّخت مفهوماً معيناً للمادية والاقتصاد في الإنتاج الاجتماعي (ناهيك عن أشكال محددة من الرأسمالية والاستهلاكية المرتبطتين بالدولة الليبرالية). كان التوجيه المستمر - المدعوم بتشريع تفصيلي - هو أداة الدولة لحبس الفرد في نظام هدف إلى التحويل؛ فقد كان هذا النظام - وهو منظومة متماسكة من الطراز الأول - هو المدرسة التي بدأت في الظهور في مكان آخر. وبتزامنها الممنهج مع دعم جهاز الشرطة، أصبحت المدرسة مُؤسسة اجتماعية ثابتة بحلول نهاية القرن التاسع عشر. وقد أجبرت قوانين التعليم الآباء على إلحاق أولادهم بالمدارس خشية السجن، كما أجبر التعليمُ الابتدائي الغالبيةَ العظمى من أطفال أوروبا على الدخول في نظام عقابي صارم ومُحكم يرتبط بمجموعة من الأفكار والمثاليات[١١٦]. كان هذا هو ذروة اللحظة التي وُلد فيها المواطن، أي ابن الدولة وفردها الوفي المحب لوطنه ولأمته. ولم يكن هذا الفرد مسبوقاً من جهة الظروف التي أدت إلى ظهوره. لقد كانت أوروبا متفردة بالفعل.

ومن زاوية معرفية، لم تنفصل مؤسسات الرقابة المتعددة والتعليم والصحة (الثلاثي الفوكوي الشهير، أي السجون والمدارس والمستشفيات) عن بعضها، ولكنها تشكلت في نظام مترابط من الفعل والتنظيم[١١٧] بفضل

= وعن التوسع في السجون مؤخراً، انظر:

Gary Teeple, *Globalization and the Decline of Social Reform* (Aurora, Ontario: Garamond, 2000), pp. 122-126.

(١١٦) انظر:

Van Creveld, Ibid., pp. 205-224, and Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (New York: Norton, 1978), pp. 125-153.

(١١٧) تهدف الإشارة الأخيرة إلى استدعاء تحليل فوكو. انظر:

Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, translated by R. D. Lang (New York: Pantheon, 1970).

دعم الآلة البيروقراطية التي بدأت في التمدد والتجذر. وقد تكللت كل هذه الأمور بإنتاج هويات جديدة وأفراد جدد ونظام جديد للحقيقة. كما تم تطبيق مجموعة تنظيمات شاملة حكمتْها أساليب عملية محسوبة بدقة من أجل الرقابة على تصرفات الجسد والإخضاع لأساليب تدريبية منظمة ومنهجية بهدف خلق الشخصية الطيِّعة وترسيخها. وقد دخلت الجسدَ ـ الذي هو محل التحليل العملي التجريبي ـ «آلةُ قوة تقوم على استكشافه وتفكيكه وإعادة تركيبه»[١١٨]، وأصبح ـ هكذا ـ قابلاً لأن يكون موضوعاً للكولونيالية، وأن يتم تشكيله حسب إرادة مِلِك أو رجل دين، ومن خلال الفرد الذي مزقته البيروقراطية وأعادت تركيبه. لم تبدأ الكولونيالية إذاً في المستعمرات البعيدة، بل في أوروبا نفسها.

لم يكن كل هذا مجرد تحكم، بل كان تدريباً من أجل إعادة التشكيل والصياغة، أو ـ باختصار ـ إعادة خلق الذاتية من خلال القوة السيادية. وأثناء عملية نُضج المؤسسات التعليمية والبيروقراطية وغيرها من المؤسسات القائمة على الرقابة، اكتمل تكوُّن فرد الدولة. غير أن ذاتية هذا الفرد لم تكن أبداً شخصية أو مُميزة، بل كانت عامة لكونها كلها نتاجَ النظام نفسه الذي تتقاطع مؤسساته وأفكاره وتعتمد على بعضها. يُمكن للمرء الآن الاعتماد على كتب وخطط دراسية مُوَحدة ـ إلى حدٍّ ما ـ وعلى برامج وطنية في التعليم والاقتصاد والسياسة. وقد جسدت وحدةُ الفرد وحدةَ الأمة وعبَّرت عنها، إذ كان كل فرد نموذجاً مصغراً من الأمة. بيد أننا نحتاج إلى مزيد من الوضوح هنا؛ فالوطنية ليست مجرد تكوين سياسي، بل هي منظومة وجودية ومعرفية من الدرجة الأولى؛ فصحيح أنها تخلق الفرد الوطني، إلا أنها تفعل ذلك **فقط بعد** خلق هوية معينة لهذا الفرد، ومن ثم تحويله إلى كيان يعرف ويفكر **حسب نمط معين من العقلانية**. لا يوجد أي مواطن أو طالب أو باحث ـ سواء كان مستشرقاً أو غيره ـ يستطيع التخلص تماماً من هذه المنظومة الوجودية والمعرفية. كما أن تخفيف قبضة عقائد هذه المنظومة أو نفضها من حين لآخر لا يمكن أن يحدث إلا بعد الفعل، ما يعني أن تحرير الفرد من هذا الوضع ـ ولو كان جزئياً ـ لا يحدث إلا من معطيات هذا

(١١٨) Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, translated by Alan Sheridan, 2nd ed. (New York: Vintage, 1995), p. 138.

الوضع نفسه. فلا يوجد فرد في عصر الحداثة يعيش في وضع وجودي ومعرفي متحرر من هذا الوضع، وإذا حاول الفرد تحرير نفسه منه، فإنه يفعل هذا - بطبيعة الحال - من خلال الصراع مع هذا الوضع نفسه. هذا هو تحديداً ما يعنيه النموذج المركزي، إذ إنه لا يمكن للمرء مقاومة هذا النموذج أو التحرر منه إلا **بافتراض وجوده أولاً**، ومن ثم يستطيع تصور هذا العالم والتصرف فيه. يعني كل هذا أن الدولة الحديثة تُنتج المواطن النموذجي، والعكس صحيح، وأنه لكي يصبح الفرد **في** الدولة **ومنها** - كما هو بالكامل تقريباً على أية حال[١١٩] - يجب أن تكون له ذاتية شمولية تعكس بدورها سمات أساسية متعددة من سمات الدولة؛ **بل تعني زرع ذاتية في الفرد الإنساني ترتبط فيها القوة بالمعرفة بصورة غير قابلة للفصل.**

نلتفت الآن إلى الأكاديمية وباحثيها، وقد كانت دائماً - كأي شيء آخر - نظاماً خضع لإرادة الدولة السيادية في القرن التاسع عشر. تُعد الأكاديميا - بوصفها مؤسسة - كياناً من كيانات الدولة في أربعة أمور على الأقل. **الأمر الأول** هو أنه على الرغم من لوائحها التنظيمية الداخلية، تخضع الجامعة - في نهاية المطاف - إلى قانون الدولة الذي ينظم شؤونها؛ كما أن الدولة - إضافة إلى الشركات - هي التي تقوم بتمويل الجامعات، وهو الأمر الذي يرتبط غالباً بشروط سياسية وغيرها (يعتبر إنشاء أقسام «دراسات المناطق» في الولايات المتحدة أثناء الحرب الباردة مثالاً معبراً عن هذا الأمر)[١٢٠].

---

(١١٩) يقوم هذا التقييد الخفيف على الاعتراف بأنه ينبغي تمييز المواطن - في مجالات معينة ومحدودة - عن الفرد الأخلاقي. بيد أن هذا التمييز ليس نموذجياً، إذ إن الفرد الأخلاقي - بوصفه النموذج الأصلي الذي لا يختلط بالسياسي أو يهم القانوني - يتضاءل في الأهمية حين يقارن مع دوره كمواطن. هذا هو الأساس الذي يجب فهم رأي إريس مردوخ في هذه النقطة بناء عليه. انظر:

Iris Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals* (London: Random House, 2003), p. 357.

(١٢٠) إن الحجم الهائل للأموال التي تُنفق على «المخاطر التي تهدد الأمن القومي والديمقراطية» تصيب بالدوار. في أحد الأمثلة المعبرة على هذا الأمر، جاء إعلان عبر البريد الإلكتروني في الجامعة التي أعمل بها (جامعة كولومبيا) لطلب مقترحات لبرنامج زمالة أندرو كارنيغي (Andrew Carnegie Fellowship) بعدد ٣٥ منحة بقيمة ٢٠٠ ألف دولار أمريكي لكل منها على مدار عام أو اثنين. يهدف البرنامج إلى دعم «الأفراد الموهوبين الذين تتناول أبحاثُهم المُبدعة المخاطرَ التي توجه ديمقراطيتنا، فضلاً عن النظام العالمي». «تتضمن الموضوعات المؤهلة للفوز في مسابقة عام ٢٠١٧ تقوية الديمقراطية الأمريكية». «يُشترط في الفائزين أن يكونوا مواطنين أمريكيين أو من أصحاب الإقامات الدائمة». رسالة إلكترونية بتاريخ ٢٨ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٦. انظر: =

الأمر الثاني هو تبني الأكاديميا لوضعيّة (positivism) الدولة بصورة كاملة وغير مشروطة[١٢١]. وبالفعل، يظل التوجه الأكاديمي وضعياً بصورة كاملة، ويعكس - كما رأينا - التبني غير المشروط للتمايز بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»، فضلاً عن كل ما يترتب عليه من آثار. **الأمر الثالث** هو قبول الأكاديميا العام للدولة كظاهرة مُسلَّم بها، وقد طغت هذه النظرة للدولة على الخطابات السائدة في العلوم الاجتماعية والإنسانية ووجهتها. تفكر الأكاديميا في الدولة والعالم - بصفة عامة - من خلال الدولة[١٢٢]. **الأمر الرابع** هو الدور الذي تلعبه الأكاديميا في إدارة الدولة، وهو الأمر الذي لا يقتصر على مجرد الاشتراك المباشر والمعروف في إنتاج الأبحاث ذات الأبعاد العسكرية والسياسية، ناهيك عن الأبحاث المُخصصة - بصورة مستترة - لممارسة الدولة للعنف[١٢٣]. وكما سنفصل في الفصل الرابع، أصبح تعذيب السجناء السياسيين أمراً تقدِّم له مهنة الطب وكلياته الدعم بصورة روتينية. كما تفرض الأكاديميا - المنوط بها تعليم الشعب ونخبته - على نفسها نظاماً معيناً يهدف لتطوير خبرات في مجالات مرتبطة بمصالح الدولة، وإن استترت هذه المصالح بعباءة الاعتبارات الاجتماعية والسياسية.

David Nugent, "Knowledge and Empire: The Social Sciences and the United States Imperial= Expansion," *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 17, no. 1 (2010), pp. 2-44.

يؤكد نوجِنْت على أن الحكومة الأمريكية والشركات الأمريكية ومؤسساتها التعليمية قد «اعتبرت العلوم الاجتماعية محورية لمشروع إدارة الإمبراطورية. ففي كل مرحلة كبرى من مراحل إعادة تنظيم تلك الإمبراطورية، موَّلت الدولة ورأس المال عملية إعادة تنظيم ضخمة في إنتاج المعرفة الخاصة بالعلم الاجتماعي (٢).

(١٢١) Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 75-89.

(١٢٢) عن العلوم الاجتماعية تحديداً، انظر:

Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on Restructuring the Social Sciences (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996).

ولنقدٍ لهذا، انظر:

Bruce C. Wearne, "Review Essay," *American Sociologist*, vol. 29, no. 3 (September 1998), pp. 71-87.

(١٢٣) للمزيد عن هذا الأمر في سياق الاستشراق (وهو شكل من المعرفة تدعمه العلوم الإنسانية والاجتماعية وتساعد على بقائه)، انظر:

Wael Hallaq, "On Orientalism, Self-Consciousness, and History," *Islamic Law and Society*, vol. 18, nos. 3-4 (2011), pp. 387-439.

يفترض الحكم أن نطاق كل قسم من إداراته ومؤسساته التي لا تحصى معروف أو يمكن معرفته، كما أنه قادر على التمثيل بحيث يمكن إخضاعه إلى الاعتبارات السياسية الهادفة وربطه بها. وبناء على هذا، «توفر نظريات العلوم الاجتماعية وعلوم الاقتصاد والاجتماع وعلم النفس ما يشبه الآلة الفكرية للحكم في صورة إجراءات تجعل العالم قابلاً لأن يكون موضوعاً للتفكير، وتروض واقعه الجامح من خلال إخضاعه للتحليلات الفكرية المُمنْهجة»[١٢٤]. بيد أن هذه النظريات ـ كما سنرى في الوقت المناسب ـ تفعل ما هو أكثر من ذلك.

وقد شَرَعت الجامعة ـ بصورة متزايدة ـ في تحويل نفسها إلى ما يشبه النموذج الشركاتي، سواء كان هذا في تنظيم نفسها على مثال الشركات التجارية، أو العمل بناء على المعايير الربحية والفنية[١٢٥]. وقد أصبح التوجه هو أن يقوم مجلس الأمناء بتوظيف خبراء أعمال بهدف إعادة هيكلة الجامعات في صورة مؤسسات السوق؛ «تقدم الجامعات الربحية صورة مستقبلية لنموذج التعليم العالي الجديد الذي يقدم مرتبات ضخمة للكادر الإداري»[١٢٦]. وتفتح الكليات والجامعات مناهجها وتصممها لتخدم مصالح الشركات، وتقدم مقررات تعزز «القيم التجارية التي لا تقيدها الهموم الاجتماعية أو النتائج الأخلاقية... وعوضاً عن توسيع خيال الطلاب الأخلاقي وقدراتهم النقدية، تنتج الجامعات الآن مُديري أعمال لا يشغلهم سوى الربح، وطلاباً لا يكترثون بالسياسة وتوجهاتها، وأنماطَ تعليم تُعزز نوعاً من 'الخضوع القائم على تدريب تقني'... وتنهال منح الشركات على الجامعات لتطلب المزيد فيما يخص الموضوعات التي ينبغي أن تُدرَّس»[١٢٧]. إن الجامعة ـ في تقليدها لعالم الأعمال، ولكونها متجذرة في

(١٢٤) Nikolas Rose and Peter Miller, "Political Power Beyond the State: Problematic of Government," *British Journal of Sociology*, vol. 43, no. 2 (1992),pp. 173 -205, at 182.

(١٢٥) Bill Readings, *The University in Ruins* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), and David Harvey, "University, Inc.," *Atlantic Monthly*, vol. 282, no. 4 (October 1998), pp. 112 -116. <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1998/10/university-inc/377274/>.

(١٢٦) Henry A. Giroux, "Public Intellectuals against the Neoliberal University," *Truthout* (29 October 2013), <http://www.truth-out.org/news/item/19654-public-intellectuals-against-the-neoliberal-university#XXXVI>.

(١٢٧) جيرو: «أصبح اسم رؤساء الكليات في الولايات المتحدة الآن «المدير التنفيذي»، وهم =

بُنى الدولة التعليمية ـ هي المؤسسة التي تربي الفرد الوطني ـ الاقتصادي الذي يستبطن أشكال الوجود التي تحكمها السيطرة السيادية والاستغلال وتعيد إنتاجها.

(٦)

أحسب أنه لا توجد أي شروط للملاءمة تقع خارج الاعتبارات التي ذكرناها في القسم السابق، إذ لا يستطيع أي شيء أن يوقع الضرر بتلك الشروط من دون افتراض وجودها. ولا يمكن فهم الأكاديميا ـ وما أنتجته من مستشرقين ـ إلا بوصفها بنى تعليم مدجَّنة تعمل من داخل شرطين أساسين: السيادة على الطبيعة (والتي تشمل السيادة على الإنسان)، ونشأة الدولة الحديثة وإداراتها. يرتبط هذان الشرطان ببعضهما في علاقة جدلية، إذ لا يستطيع أي منهما أن يكتسب هويته أو تكون له فاعلية في العالم من دون الآخر ولا يهدف هذان الشرطان ـ في اتحادهما ـ إلى مجرد البقاء في العالم، بل إلى إنتاجه بصورة مستمرة دون هدف محدد في مرمى البصر. وفي أثناء عملية إنتاج العالم، أنتج هذان الشرطان الفرد الأوروبي الذي تم دمجه في الآلة التي سعت إلى نقل بنية المعرفة الحداثية (أي القوة) وطريقة عملها لسائر العالم.

= ينتقلون ـ بلا حرج ـ بين مجالس إدارة الشركات والجامعات المتداخلة. يقوم الثناء على هؤلاء غالباً ـ وباستثناءات بسيطة ـ بوصفهم جامعي أموال، ونادراً بناء على جودة أفكارهم. كما أن الوضع يزداد سوءاً؛ فكما يوضح آدم بيسي (Adam Bessie)، «يُشبه خطاب التعليم العالي الآن ما يمكنك أن تسمعه في اجتماع مجلس إدارة مصنع أقلام رصاص من ناحية التركيز على الإنتاجية والكفاءة والمقاييس والقيمة المُستنبطة من البيانات، وهي كلها أمور تعزو ثقة مطلقة وشبه دينية إلى هذه النظرة للتعليم القائمة على آليات السوق». انظر أيضاً:

Martha Nussbaum, *Not For Profit: Why Democracies Need the Humanities* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010), and Charles H. Ferguson, *Predator Nation: Corporate Criminals, Political Corruption, and the Hijacking of America* (New York: Crown, 2012).

لاحظ أن جيرو ـ كما نوسباوم (Nussbaum) ـ يضع قدراً كبيراً من اللوم في عملية النظر إلى الجامعة كأنها شركة على الديمقراطية الليبرالية (بمعنى أن الديمقراطية «الحقيقية» تناقض هذا الأمر). أزعم أنا في كل هذا الكتاب أن الليبرالية ـ في أشكالها الكلاسيكية والحديثة ـ هي التي تميل إلى أشكال السيطرة السيادية والاستغلال المتعددة. أما نوسباوم ـ التي لا تبدو على دراية بكثير من الأدبيات عن التشابكات البنيوية لليبرالية مع العبودية والكولونيالية والإبادة ـ فإنها تصرح بسذاجة مفرطة أن «التعليم القائم أساساً على الربحية في السوق العالمي يضخم من أوجه القصور [في الديمقراطيات الليبرالية]، مُولداً قدراً كبيراً من البلادة والإذعان القائمَين على التدريب التقني واللذين يهددان حياة الديمقراطية نفسها، ما يعوق ـ بكل تأكيد ـ خلق ثقافة عالمية مُحترمة» (ص١٤٢).

ولكي يكون لمفهوم السيادة على الطبيعة أثرٌ فعلي على الأرض ـ بمعنى أن يصبح أكثر من مجرد كونه فكرة ـ فإنه احتاج إلى آلة الدولة الحديثة؛ ولكي تقوم الدولة بأي شيء يتجاوز ما قام به الحكام والملوك والأباطرة منذ فجر التاريخ، فقد احتاجت إلى مفهوم السيادة الذي أعطاها مكانتها الحديثة، أي حداثتها. لا يجب أن ننسى هنا أن التدريب الأخلاقي للذات ـ والذي يتطلب مجموعة من العمليات المتعلقة بجسد المرء وروحه وأفكاره وسلوكه والتي تشكل كينونة الوجود في هذا العالم ـ ينتج تحديداً ذلك النمط من الذات التي لا تفيد الدولة الحديثة أو أي شكل بدائي من قوتها السياسية في شيء. فقبل تشكيل الذات الأوروبية لصنع الشخص الكولونيالي وإرساله إلى المستعمرات، كانت هذه الذات قد خضعت بالفعل لنوع من الكولونيالية بوصفها ذاتاً معرفية يمكنها النظر إلى العالم كمستشرق. لقد ظهرت في كل أوروبا ـ ولكن ليس قبل القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ـ بُنى فكر استشراقية انتشرت في الأمريكتين كما في أفريقيا وآسيا. وقد كانت الأمريكتان «شرقاً» بالنسبة إلى الاستشراق، تماماً كما كان الشرق نفسه. وعلى الرغم من وجود مثقفين ناقدين له، إلا أن الاستشراق كان ـ **هو نفسه** ـ أوروبا، وأصبح اسماً آخر للحداثة، إذ كان ـ كأي خطاب ينتمي للنطاق المركزي ـ صورة مُصغرة تركزت فيها كل سمات المشروع الحداثي النموذجية. لو قبلنا بهذا القدر، تصبح نظم الحداثة الفكرية الحاكمة هي نفسها الاستشراق، ما يعني أن افتراض أي نطاق مركزي للحداثة كمرجعية تأسيسية ـ سواء كانت العلمانية أو الإنسانوية العلمانية أو الرأسمالية أو العقلانية الأداتية أو الدولة الحديثة أو التقدم أو التمركزية الإنسانية، أو أي شيء آخر شبيه ـ يُعد اشتراكاً في الاستشراق، بصرف النظر عن كون المرء مستشرقاً من عدمه، أو عن كونه مهتماً بالكتابة عن الشرق أم لا[١٢٨].

وكما هو شأن كل الحقول والتخصصات الأكاديمية، تشبع الاستشراق بـ **التمييز** بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»، حتى لو كان ذلك بصورة غير واعية؛ فقد كان هذا **التمييز** هو أساس نظام الحقيقة الحديث. وقد تشبع الاستشراق بهذا **التمييز** تحت ظل الدولة التي ازدهر بفضلها ثم قام بخدمتها

(١٢٨) انظر القسم الثالث من مقدمة هذا الكتاب.

بطرق لا تحصى. وقد أنتج المستشرقون مستشرقين آخرين خدموا في الأكاديميا وفي المجتمع ككل، إذ عمل الاستشراق داخل نطاق المجتمع ـ الذي كان نتاج الدولة بنفس قدر كون الدولة نتاجاً له ـ وتعاون معه بصورة ضرورية. وكان بعض المستشرقين موظفين عموميين عملوا كمستشارين للحكومات والمؤسسات والوكالات المرتبطة بها. وقد كان بعضهم ـ كما هو معروف ـ مسؤولين كولونياليين وخبراء مقيمين أثروا بصورة كبيرة على السياسات الكولونيالية. وحسب علمي، لم يناقش أي من هؤلاء المستشارين المنطق الأساسي للمشروع الكولونيالي، على الرغم من قيام بعضهم بنقد ممارسات كولونيالية معينة (ويُعد وليام جونز مثالاً جيداً هنا). لم يناقش أي منهم **التمييز** أو يفكر في تبعاته الخبيثة على ما كانوا يفعلونه (على افتراض وعيهم بما كانوا يفعلون). كما لم يناقش أحدهم الدولة، بصفتها مشروعاً أو من ناحية المبدأ. ولو حدث ووجدت أي مناقشة، كانت تخص أموراً ثانوية تتعلق ـ غالباً ـ بممارسات كولونيالية معينة. بيد أنه لم يوجد «صوت» نموذجي ناقش الكولونيالية نفسها بصفتها ظاهرة معرفية ووجودية وشكلاً حديثاً من الإخضاع والسيادة. وبالطبع، لا يمكننا أن نتوقع ممن اشترك في هذه المشروعات ومكن لها أن يدرك ـ بصورة كاملة ـ عمقها الوجودي والمعرفي. غير أن هذا هو المقصود تماماً: فبما أن هؤلاء اعتقدوا في سمو مهمتهم «المتقدمة» الساعية لدمج العالم في الحضارة، فقد تجذروا بالكامل في مجتمعاتهم ودولهم كأفراد تعرضوا لتشكيل كامل بحيث لم يكن من الممكن لأي منهم أن يعرف أكثر مما عرف. هنا ـ تحديداً ـ تكمن قوة الاستشراق: فعلى الرغم من أزمات الحداثة المتأخرة، لم يعرف الاستشراق قط طبيعة فعله أو سياقه أو هدفه أو آثاره.

ولا أظن أن سعيداً نفسه أدرك قوة الاستشراق وأبعاده الكاملة، إذ كان تصوره له ـ كما رأينا ـ سياسياً ومحدوداً في خطابه بوصفه تمثيلاً خبيثاً للشرق. وحين اقترب سعيد من تشخيص الاستشراق كقوة إعادة هندسة فعالة في الشرق ذاته، فإنه انسحب دائماً إلى حدوده الداخلية، حيث نصوص المستشرقين. يصرح سعيد بالفعل ـ كما قال عن بصمة المؤلف المُحددة والتي لا تجد لها دعماً في طرحه من أوله إلى آخره ـ أن الاستشراق «نمط غربي في السيطرة وإعادة الهيكلة وممارسة السلطة على الشرق» (٣)، بيد أن

هذه العبارة تظهر مُلغزة لا يدعمها طرح كتابه العام الذي تسيطر عليه فكرة أن الاستشراق «لا يتعلق بالشرق بقدر ما هو متعلق بعالمنا **نحن**» (١٢). لا يوجد في الاستشراق ما يفسر ما تعنيه تلك «الهيكلة»، كما أن استخدام كلمة «نمط» لتقييد «السيطرة» تنم عن حدِّية أدبية نصوصية. وعندما يخصص سعيد فقرتين فقط لمستشرق ذي تأثير غير عادي مثل ويليام جونز، فهو لا يتحدث أبداً عن المشاريع الهندسية الأصلية التي اشترك فيها هذا الباحث/الإداري/السياسي وطورها. كما أن صمت سعيد عن القانون ـ وقد كان الآلية التي جعلت الكولونيالية ممكنة ـ ليس أقل من صاعق، وينم عن غياب القدرة على رؤية ما هو مهم. إن عدم الانتباه إلى فاعلية الاستشراق القانونية ـ والتي حددت جوهر الدولة الحديثة وفردها الذي خضع للتشكيل ـ يشبه إغفال احتواء السيارة على محرك في تحليل هندسي. بيد أن كل هذا ليس مفاجئاً؛ فسعيد لم ينتبه لدور عصر التنوير في إنتاج الاستشراق، وليس هذا بشيء قليل الأهمية.

بالنسبة إلى سعيد، كان جونز لُغوياً وأديباً، عاش مع اللغة والنص وفيهما، ولم يكن كولونيالياً شريراً استخدم معرفته الاستشراقية (بما في ذلك إعجابه بالحضارة الهندية «الأرقى»، كما كان يمكن لكوجين كاراتاني (Kojin Karatani) أن يقول)[١٢٩] كسلاح من أجل السيطرة السيادية على الشرق. في الواقع، كان الاستشراق بالنسبة إلى سعيد من صنع الغرب وللغرب، **وأعطته** الكولونيالية **قوة** ليكون تعبيراً مزيفاً عن الشرق. أزعم هنا أن الاستشراق مثَّل أساساً جزءاً ـ وجزءاً فقط[١٣٠] ـ من الآلة الشاملة التي أعادت إنتاج الشرق **فعلياً** في صورة أوروبا، وقد كان ـ بصورة ثانوية ـ تشكلاً خطابياً أوروبياً ـ أمريكياً داخلياً[١٣١]. يعد قصر تحليلنا على هذا الأخير بمثابة فقدان كامل لبوصلة تناول الموضوع.

---

(١٢٩) Kojin Karatani, “Uses of Aesthetics: After Orientalism,” *Boundary 2* ,vol. 25, no. 2 (Summer 1998), pp. 145 -160.

(١٣٠) لا يتناقض القول بأن الاستشراق يمثل جزءاً من الآلة التي تُعيد خلق الشرق مع الزعم بأنه يُظهر نفس السمات التي أصبحت مسميات أخرى للحداثة، وهي مصغر تتركز فيه كل السمات النموذجية للمشروع الحديث.

(١٣١) حين وصم جوزيف شاخت ـ «أبو» دراسة الشريعة والفقه في الغرب ـ الشريعة الإسلامية بالجمود والانفصال عن «الدولة والمجتمع» منذ القرن التاسع الميلادي، كان يصف وضعاً قائماً بالفعل =

بيد أننا قد نقول ـ دفاعاً عن سعيد ـ إنه كتب عن الأمور التي يعرفها جيداً، أي النصوص الأدبية. لم يدّعِ سعيد ـ بصفة عامة ـ كونه مؤرخاً، ولم تكن النتيجة مرضية في الحالات القَليلة التي فعل فيها ذلك (كما هي الحال في صفحات ٥٨ ـ ٦٠، ٧٤ ـ ٧٥، وأجزاء أخرى من الكتاب)(١٣٢). بيد أنه لا ينبغي علينا أن نحصر فهمنا فيما عرفه سعيد جيداً، أو نسمح لهذه المعرفة أن تقودنا إلى إنكار ممارسات الكولونيالية الفعالة والسيادية أو التقليل من أهميتها، فضلاً عن الدور الذي ما برح يلعبه الاستشراق **والحقول الأكاديمية الأخرى** في الكولونيالية. وبالطبع، يقوم بعض الباحثين بهذا التقليل لأسباب سياسية بحتة، بيد أن آخرين ـ وربما الأكثرية منهم ـ يفعلونه بلا وعي وتحت تأثير عقيدة التقدم المرتبطة بعملية التحديث. وعندما تجتمع هذه النظريات مع بعضها ـ وهي كثيراً ما تفعل ذلك ـ فإنها تشوه التاريخ، ومن ثم تساهم بصورة غير مقصودة في ترسيخ السيطرة السيادية وما يرتبط بها من خطط. فالخطاب الأيديولوجي ـ ولا سيّما في الحداثة ـ عاملٌ حاسم لأي شكل من أشكال السيطرة، ولا سيّما النمط السيادي منها. وعندما تتم عولمة عقيدة التقدم ـ كما يحدث دائماً ـ يبدأ المؤرخون بلا وعي في رؤية العالم وكأنه يتقدم على مسار خطي يبدأ من نقطة أقل تقدماً حتى يصل إلى الحضارة التي تحددها، وهي المبادئُ الغربية(١٣٣).

= في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، بعد أن نجحت الكولونيالية في القضاء على نظام الشريعة في القرن الذي سبق كتابات شاخت. انظر:

Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964), pp. 69-85.

(١٣٢) كان هذا ـ بالتأكيد ـ أحد الانتقادات القليلة المشروعة التي وجهها برنارد لويس لكتاب **الاستشراق** لسعيد. انظر:

Bernard Lewis, "The Question of Orientalism," in: Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 99-118.

(١٣٣) يقدم بريت باودن ملخصاً ممتازاً لسمات مبدأ التقدم الأساسية: «لفكرة التقدم عنصران مرتبطان ببعضهما، الأول هو أن الجنس البشري يتقدم في كل مكان ـ على اختلاف في معدل التقدم ودرجته ـ من حالة أصلية بدائية تشبه مرحلة الطفولة (ويطلق عليها مرحلة الوحشية، savagery)، تليها مرحلة الهمجية (barbarism)، ثم تنتهي بالحضارة (civilization) التي هي قمة التقدم. يقوم البعد الثاني من فكرة التقدم على أن التجربة البشرية ـ الفردية منها والجماعية ـ تتسم بالتراكم وبالوجهة المستقبلية وبالسعي نحو التطوير المستمر للفرد والمجتمع الذي يعيش فيه، وللعالم الذي ينتمي إليه المجتمع. يبدو الأمر منطقياً بالنسبة إلى كثير من المفكرين أن نظرية التقدم العامة تقود إلى فكرة أن التقدم يسير في وجهة معينة وأن التاريخ يسير في مسار معين لهدف محدد. ليس التاريخ ـ في هذه النظرة ـ مجرد تسجيل =

من المزعج إذاً أن تهيمن على الأطروحات المبكرة زمنياً - بل وغالبية الأطروحات الحالية عن الإصلاح القانوني في العالم الإسلامي - نظريةُ تحديث لا تشير أبداً إلى الكولونيالية، بل إلى الإرادة «المحلية» والرغبة في الإصلاح. (ولكن وجب التنبيه هنا إلى بدء إشارة بعض خطابات الإصلاح إلى الكولونيالية). وسواء كان ذلك بوعي أم من دون وعي، فقد كانت هذه استراتيجية خطابية تهدف إلى إفلات المشاريع الكولونيالية من المسؤولية والمحاسبية، فضلاً عن أنها بدت منسجمة مع «الدراسة العلمية الجيدة» التي تطلبت تأكيد فاعلية شعوب البلاد **الأصلية** التي أخضعتها الكولونيالية وقادتها. نستطيع أن نؤكد هنا أن نظرية الفاعلية (agency) نفسها مثقلة أيديولوجياً، إذ إن أسلوب عملها يقوم على افترض مجموعة من الشروط تعمل فيها «الفواعل» بإرادة ورغبة وقدرة. بيد أن هذه النظرية لا تفسر أبداً العمليات التاريخية التي أدت إلى هذه الشروط التي تؤسس - بدورها - هذه العمليات وتوضح «الفاعل» داخل تلك الشروط وتقيده فيها. ونظراً لأنه ينظر إلى هذه العمليات على أنها مقدرة سلفاً من خلال مسار تاريخي خطي حتمي، فإن هذا المسار نفسه يحدد أفق الرؤية ويستبعد - في أثناء ذلك - أي

= للأحداث، بل هو تأريخ عالمي لكل الجنس البشري، أي تأريخ متراكم وجمعي للحضارة الإنسانية. دعت فكرة وقوع الشعوب والجماعات الثقافية المختلفة في مراحل مختلفة من التقدم بعض الباحثين للاعتقاد في ضرورة التخفيف من ظروف مَن هم أقل تحضراً. أطلقتُ على هذه الفكرة مسميات مختلفة، كـ «واجب الرجل الأبيض» أو «واجب الحضارة» أو «أمانة الحضارة». لقد كان هدف هذه الحملات العنيفة والمتشددة «الساعية إلى نقل الشعوب إلى الحضارة» هو التخفيف من حالة الغياب الحضاري من خلال الوصاية على تلك الشعوب وتدريبها وتحويلها للمسيحية. ومع وجود الشعوب المتحضرة وغير المتحضرة بجانب بعضهما بعد التوسع الأوروبي، تطور سريعاً نظامٌ غير عادل للامتيازات الأجنبية، وقد توسع بصورة مضطردة حتى وصل - في أغلب مناطق العالم غير المتحضر - إلى كولونيالية شاملة». انظر:

Brett Bowden, "Colonialism, Anti-Colonialism and the Idea of Progress," in: History and Philosophy of Science and Technology, Encyclopedia of Life Support Systems, edited by UNESCO-EOLS Joint Committee (Oxford: EOLSS, 2011), pp. 1-2.

ولنقد لآثار هذه الفكرة في النظرية النقدية وعند مفكري مدرسة فرانكفورت الأوائل، انظر:

Amy Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 2016).

أستخدمُ في هذا الكتاب تعبير «عقيدة التقدم» - وليس «نظرية» أو «فكرة» التقدم لسببين على الأقل؛ يرتبط السبب الأول بالجذور المسيحية لهذا الاعتقاد الراسخ في التقدم، ويرتبط الثاني بطبيعة الفكرة نفسها.

إمكانية أخرى. يصعُب ـ على سبيل المثال ـ أن نعزو من خلالها صفة فاعلية إلى شخص حكم عليه بالإعدام فقط لأنه خُيّر بين أن يموت شنقاً أو رمياً بالرصاص؛ ففور أخْذنا كل العمليات التي أدت إلى ذلك الحكم في الاعتبار ـ مثل كون الشخص المُدان بريئاً مما نُسب إليه ـ فإن النظرية كلها تنهار، إذ إن اختياره لطريقة الإعدام تفقد أهميتها بالنسبة إلى الحقائق المرتبطة بحياته ونهايتها المأسوية. ليس لنظرية الفاعلية هنا أية قيمة، فهي لا تقول لنا إن المواجهة بين الضحية وجلاده قد حددت ـ منذ البداية ـ نهاية الضحية، وإن قرار الإجهاز على الضحية ـ مهما كانت درجة مقاومته ـ كان جزءاً من تقدير سيادي سابق ومحسوم لدى الجلاد.

لقد فشلت نظرية الفاعلية ـ حتى الآن ـ في إثبات نجاح فاعلية غير الأوروبيين في صد هجوم الكولونيالية، وستستمر في هذا الفشل. فلكي يتم فهم الفاعلية، لا بد من افتراض عمل الفاعلية فقط داخل نظام القوة نفسه الذي يعمل فيه الفاعل. وبالعكس، لا يمكن أن تكون هناك فاعلية خارج القوة، بصرف النظر عن الشكل الذي قد تأخذه هذه السمة الخارجية. فلو قبلنا حقيقة التحولات الهيكلية العميقة في المناطق التي أخضعتها الكولونيالية (والتي فشلت في مواجهتها حتى أشد أشكال المقاومة شراسة)، وجب علينا أن نقبل أن عزو الفاعلية لسكان البلاد الأصليين والمغلوبين على أمرهم لهو بمثابة فرض نظرية تحديث تقدمية عليهم وعلى تاريخهم، وهي بالطبع نظرية التقدم وعقيدته نفسها التي أخضعت هؤلاء السكان في المقام الأول. فـ«مساحة التفاوض والتغيير» التي عزاها هومي بابا (Homi Bhabha)[(١٣٤)] للسكان الأصليين مُمكنةٌ فقط إذا تم السماح لهؤلاء السكان بالدخول في نظام قوة القوى الكولونيالية، وبعد أن يتم تحويلهم ثقافياً بصورة ممنهجة، وبعد أن يصبح من العسير استعادة هويتم الأصلية. فـ«مساحة التفاوض والتغيير» ممكنة وقابلة للتفعيل فقط **بعد** تجنيد الكولونيالية للسكان الأصليين وتحويلهم، إذ إن ذلك هو تذكرة الدخول إلى نظم قوة الحداثة[(١٣٥)]. تبدأ

(١٣٤) Homi Bhabha, "Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism," in: Francis Barker [et al.], eds., *The Politics of Theory* (Colchester: University of Essex Press, 1983), pp. 194 -211, at 200.

(١٣٥) يصرح سعيد في كتابه **الثقافة والإمبريالية** ـ وفي رد مضمر على هومي بابا وغيره من النقاد =

الفاعلية إذاً هنا، في التفكير في كيفية هدم بيت السيد باستخدام عُدد السيد نفسه **أو غيرها في أي مكان مهمش.**

لقد أصبح تاريخ العالم الإسلامي - الذي حدَّده الاستشراق وكتبه، وطبَّعه الشرقيون أنفسهم - قصة رسمت خيوطها نظريتا التحديث والفاعلية. طبقت نظرية الفاعلية على ذلك التاريخ بدرجات متفاوتة من العمق، بينما احتاجت نظرية التحديث دائماً إلى دعم من عقيدة التقدم. ولو أن إدوارد سعيد حاول استعادة تاريخ الكولونيالية في العالم الإسلامي والدور الذي لعبه الاستشراق فيه، لفشل على الأرجح في سعيه بسبب التأثيرات المُموِّهة التي تحجب كثيراً من الأمور عن الأنظار. وليس سعيد ضحية هاتين النظريتين الوحيد؛ فحسب ناقد يعلق على الكولونيالية الأوروبية في ردٍّ على تعريف سعيد للاستشراق كـ«نمط سيطرة»:

= الذين لا يعترفون بفاعلية السكان الأصليين في المناطق التي خضعت للكولونيالية - بأن «ما تركت ذكره في كتاب **الاستشراق** هو الاستجابة للسيطرة الغربية والتي كللتها حركة إنهاء الكولونيالية في كامل العالم الثالث. ففضلاً عن المقاومة المسلحة في القرن التاسع عشر في أماكن مختلفة - كالجزائر وإيرلندا وإندونيسيا - كانت هناك جهود مشهودة في المقاومة الثقافية (في كل مكان تقريباً) والتأكيد على الهوية الوطنية وإنشاء المنظمات والأحزاب السياسية التي سعت إلى تقرير المصير والاستقلال الوطني. لم يحدث قط أن كانت المواجهة الكولونيالية بين معتدٍ غربي وسكان أصليين هامدين أو غير مكترثين؛ لقد وجد **دائماً** شكل من المقاومة الناشطة، وفي الغالبية العظمى من الحالات، نجحت هذه المقاومة في النهاية» (والتشديد في الأصل). من الجدير بالملاحظة هنا قبول سعيد سردية إنهاء الكولونيالية واعتباره «المقاومة الثقافية» مصدراً هاماً (مع المقاومة المسلحة) لتلك السردية. بيد أن فكرة سعيد تضع هذه النماذج من حالات إنهاء الكولونيالية بالكامل داخل شروط القوى الكولونيالية: القومية، «التأكيد على الهويات الوطنية»، الأحزاب السياسية، «تقرير المصير والاستقلال القومي»، وهذه كلها أفكار قومية أوروبية استخدمت لتدمير التراث الثقافي للمناطق الخاضعة للكولونيالية ثم خلق واقع جديد في صورة أوروبا، لتعود - من ثم - هذه الأفكار القائمة على الدولة القومية وتعيد تأكيد هيمنة الغرب وتدمر الكثير من تلك «الدول القومية» نفسها. بيد أن هذا ليس كل شيء؛ يصرح سعيد - لاحقاً في مقدمة الكتاب نفسه - أن «الإمبريالية الغربية وقومية العالم الثالث غذتا بعضهما». هل لنا أن نستنتج - إذاً - قبول سعيد لفكرة أن الفاعلية التي مكنت من «الانتصار على المعتدي الغربي» هي نفسها التي ورطت الشعوب التي خضعت للكولونيالية في البنى النموذجية نفسها للمحتل؟ ليس المهم هنا هو سطحية مفهوم كل من سعيد وبابا عن الفاعلية، بل عدم قدرتهما على تجاوز الخطاب ذاته الذي أعطى لنظرية الفاعلية مبرر وجودها. للمزيد عن هذه النقطة، انظر القسم الرابع من الفصل الثاني، والقسم الثالث من الفصل الرابع. (يجب أن نثني في هذا السياق على تأكيد ليونارد وود - بناء على بحثٍ إمبيريقي متقن - على قيام الدراسات الأكاديمية بتضخيم مزاعم الفاعلية). انظر:

Leonard Wood, *Islamic Legal Revival: Reception of European Law and Transformations in Islamic Legal Thought in Egypt, 1875-1952* (Oxford: Oxford University Press, 2016), esp. p. 262.

يقدم الافتراض الآخر المُضمر في تعريف سعيد الثالث مجموعة من الإشكاليات؛ إذ يزعم سعيد أن الثقافات الأوروبية ـ التي أصبحت أمريكا امتداداً لها بطبيعة الحال ـ قد أدارت الشرق وأنتجته. من دون تحديد المقصود بالإدارة أو بالإنتاج، نبقى فقط مع الحقيقة التاريخية الواضحة، ألا وهي أن بريطانيا وفرنسا نجحتا في فرض كولونياليتهما على أجزاء من المنطقة. من زاوية سياسية، يبدو من العبث الحديث عن وجود إدارة جيدة في التاريخ الفعلي للقرون القليلة الماضية. فحتى نهاية الدولة العثمانية، يصعب الزعم بأن القوى الأوروبية قد أدارت هذه المنطقة كأنها عرائس خشبية. فلقد كان الوجود البريطاني والفرنسي على الأطراف، كما هي دائماً الحال مع الإمبراطوريات القائمة على التفوق البحري. كانت القوتان الإمبرياليتان على استعداد دائم للتفاوض مع القادة المحليين لتحقيق مصالح الإمبراطورية الاقتصادية من دون تكبد عناء المواجهة الكولونيالية المباشرة. . . لم تكن هناك إدارة فعلية لأغلب الشعوب في الشرق الأوسط والصين واليابان أو حتى مناطق كبيرة من الهند. وقد انتشر الإسلام بصورة كبيرة في آسيا وأفريقيا أثناء فترة التوسع الأوروبي الكولونيالي نفسها، ولم تحل المسيحية محله أو تستأصله على الإطلاق. ويظل تفكيك المستعمرات بعد الحرب العالمية الثانية خير شاهد على فشل الخطاب الإمبريالي الاستشراقي في تشكيل الإمبراطوريات(١٣٦).

الملاحظة الوحيدة الصحيحة في هذه الفقرة الطويلة هي أن سعيداً لم يُحدد بالفعل ما يمثل «السيطرة» على الشرق أو «إدارته»، كما أنه لم يبدُ مهتماً ـ كما أوضحت من قبل ـ بتجاوز الحدود الداخلية للنص الأوروبي من خلال استجلاء المعنى الكامل للسيطرة، ناهيك عن السيادة. سأسعى إلى البرهنة على أن مخاوف سعيد الخاصّة بالدين(١٣٧)، علاوة على توجهاته

---

(١٣٦) Daniel Martin Varisco, *Reading Orientalism: Said and the Unsaid* (Seattle: University of Washington Press, 2007), pp. 55 -56.

(١٣٧) نجد ملخصاً لاذعاً لمشكلات سعيد مع الدين في:

Mitchell, "Secular Divination: Edward Said's Humanism," pp. 466-467.

«بيد أن نطاق الدين الذي يصفه سعيد بوصفه مجرد مقولبات اختزالية [باستخدام أوصاف] كمتزمت، ومتعصب، وغير عقلاني، وغير متسامح، ومهووس بالأساطير والغموض وقلة الحيلة =

الليبرالية والإنسانوية العلمانية وما يرتبط بها من تمركزية إنسانية، قد منعت أي اشتباك حقيقي مع هذه الأفكار المرتبطة بالسيطرة والسيادة. أزعم - بالفعل - أن سعيداً فشل في فهم طبيعة الحداثة الحقيقية بوصفها مشروعاً أو ظاهرة، أو حتى حدثاً فريداً في التاريخ الإنساني.

أما سائر الفقرة المقتبسة، فهي لا تنم إلا عن جهل بتاريخ الكولونيالية ومعناها الحقيقي وموقع الاستشراق منها، وهي في ذلك سطحية بصورة سافرة ومُفتقدة إلى أي أساس. فالفهم الذي يعبر عنه هذا النوع من التفسيرات أصبح معتاداً في الخطابات الحديثة، حتى حين يُعترف بدور حاسم للكولونيالية والإمبريالية والاستشراق في «السيطرة» على الشرق وإدارته. يرجع السبب في هذا إلى أن المبادئ الحاكمة للتفكير التاريخي الحديث - والتي تسعى بالضرورة إلى الشرعية وتحاول تجنب تهمة الغوغائية بأي ثمن - متجذرةٌ في بنية تفكير أكبر تولد السيطرة، ناهيك عن النظرات الاستعلائية للعالم، بما في ذلك آخَره الإنساني. وكما برهنت إيمي آلان (Amy Allen) بصورة حاسمة مؤخراً، فحتى أعلام النظرية النقدية (Critical Theory) لم يتمكنوا من الفكاك من تصورات التقدم المتمركزة حول أوروبا في الوقت الذي سعوا فيه لتخليص أنفسهم من أغلال القوة التي أنتجتها الحداثة **تحديداً** بسبب هذه التصورات[(١٣٨)].

توقف التاريخ - وقد منحه عصر التنوير بُنية جديدة - عن أن يكون سردية توجيه أخلاقي، وأصبح بُنية فكر تشمل الخبرة الإنسانية كلها. أصبحت كل الخبرات المتعددة لمجتمعات وثقافات لا حصر لها تمثل كتلة جماعية تحركها روحٌ (Geist) ما في مسار خطي نحو هدف التقدم، وهو ما أُطلق

= الإنسانية في وجود خطة إلهية (أو شيطانية) مُلغزة». يرصد ميتشل هنا ما يمكن أن يكون أكثر الأدلة إدانة لسعيد من كتابه **الإنسانوية والنقد الديمقراطي**. «إن الحماس الديني قد يكون أخطر ما يهدد التجربة الإنسانوية، إذ إنها معادية - بطبيعتها - للعلمانية وللديمقراطية». يستنتج ميتشل أن «الدين - عند سعيد - هو تعبير عن القدرات المهمشة للخيال الإنساني، وهو نظام من الخداع الأيديولوجي والسلطة القاهرة». انظر:

Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism*, edited by Akeel Bilgrami (New York: Columbia University Press, 2004), p. 51.

(١٣٨) Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*.

عليه فالتر بنيامين (Walter Benjamin) «الكمال الإنساني غير المحدود»[١٣٩].
استوعبت هذه النظرية - القائمة على افتراض أن الزمن له بُنية غائية متماسكة - فكرة أن كل مراحل التاريخ والتجربة الإنسانية الأقدم زمنياً مهدت لما سيأتي، وهو دائماً أفضل مما سبق؛ وأما ما سيأتي فهو دائماً أوروبي أو يستمد إلهامه من أوروبا. بررت بُنية الزمن هذه - كما لاحظ أدورنو (Adorno) - أحداث الحاضر وتطوراته التي اعتبرت **مقدرة سلفاً** وبالتالي **حتمية الوقوع**[١٤٠].

لعب تأسيس عقيدة التقدم كمعيار طبيعي الدور الأكثر فاعلية في كتابة تاريخ العالم، بما في ذلك تاريخ الشرق. وأصبح الحاضر - بناء على هذا المعيار المطلق للحكم على التاريخ - حركة مقدرة سلفاً تسير نحو التقدم الذي يصل إلى أوجه في ما تؤول إليه الأمور في الحاضر[١٤١]. وفور أن يتم تطبيع هذه الفكرة باعتبارها من المسلمات، لا ينظر إلى نشأة الكولونيالية والدولة الحديثة في الشرق بوصفها شيئاً تم فرضه بالقوة، بل خطوة طبيعية في مسيرة التاريخ. كما أن مبدأ التقدم يحصن نفسه باعتباره جزءاً أساسياً من هذه العملية، وبذلك يصبح تبني هذا المبدأ أمراً لا مفر منه. كما يصبح النظر إلى هذا المبدأ على أنه غير ضروري أو تطفلي نافياً لنفسه في المقام الأول. ومجرّد أن تصبح عقيدة التقدم خلفية كل الفكر التاريخي - كما حدث في الواقع - فهي لا تسمح لأن ينظر إلى أي فرض على أنه سيطرة أو تطفل أو مهادنة. ومن هنا يظهر معنى الفقرة التي اقتبستُها بالكامل آنفاً، المعنى الذي تمت **هيكلته** بصورة معيارية بحيث يوحي باضطراد السير إلى الأمام في مسار التقدم. لا يمكن - في هذه الصورة - اتهام الكولونيالية بأي شيء أكثر

---

(١٣٩) Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," in: Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, edited by Hannah Arendt; translated by Harry Zohn (New York: Schocken, 1968), pp. 253 -264, at 260.

(١٤٠) Theodor W. Adorno, *History and Freedom*, edited by Rolf Tiedemann (Malden, MA: Polity, 2006), pp. 3 -9, 138-141.

انظر أيضاً:

Brian O'Connor, "Philosophy of History," in: Deborah Cook, ed., *Theodor Adorno: Key Concepts* (Stocksfield: Acumen, 2008), pp. 179-195 and 181.

(١٤١) Christopher Dawson, *The Making of Europe: An Introduction to the History of European Unity* (New York: Meridian, 1956), p. 16.

من مجرد خدش سطح المجتمعات الشرقية، إذ إنها ليست أكثر من مجرد «تحقيق المصالح الاقتصادية للإمبراطورية»، وهو سلوك معتاد للإمبراطوريات التي «تتدخل [فقط] في الأطراف» ومن خلال «المفاوضات مع القادة المحليين».

وفور استبعاد مبدأ التقدم من تفكيرنا، تتوقف الطبيعية والمعيارية اللتان تم عزوهما لتاريخ الشرق، ولا سيّما بعد القرن الثامن عشر. يتركنا غياب أوروبا المُفترض - والاستثنائي في تاريخ العالم - مع مشهد الحياة مع شرق وعالم مختلفَين تمام الاختلاف عن الميراث الذي خلّفاه فعلاً. ليست هذه مجرد أمانيّ، بل موقف معرفي من الدرجة الأولى؛ فهو يُطبِّع تصوّراً للتاريخ يمكن من خلاله **فهم** المدى الكامل لآثار الكولونيالية الأوروبية - وليس الاكتفاء بافتراضها - على أنها جزء من تصور خطي وغائي للتاريخ. يلزم من هذا أن تحليلنا للتاريخ - بما في ذلك دراسات ما بعد الكولونيالية ودراسات الحركة الهندية (المُسمّاة بـ Subaltern Studies) وما يشبههما - ليختلف تمام الاختلاف إذا لم يوجد هذا المبدأ. كما يعني هذا التأكيد على أنه «كلما وُجدت اتهامات بالماضوية (nostalgia) أو بالرومانسية التاريخية، وُجِدَ حضور خبيث ومؤذٍ لمبدأ التقدم الحديث»[١٤٢].

الجزء الثاني

قدّمت في كتاب **الدولة المستحيلة** طرحاً مفاده أن الشرق - ولا سيما الجزء الإسلامي منه - لم يعرف أي شيء يشبه الدولة الحديثة. أقول هنا بصورة أكثر دقة إن العالم الإسلامي (وهو موضوع دراسة الحالة في هذا الكتاب) قد طوَّر شكلاً من الحكم لم يعرف مفهوم السيادة السياسية الحداثي قبل المواجهة مع الكولونيالية الأوروبية الحديثة. فالسياسة لم تكن هي حافز التنظيم السياسي والترتيبات الدستورية، إذ إنها - كما الدولة - لم توجد بالمعنى المعياري الذي نعرفه بها اليوم، بل كانت شريعة الإسلام - تلك الظاهرة الزمانية المكانية - هي التي حددت معنى السيادة. لقد كانت الشريعة

(١٤٢) Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, p. 14.

عصيّة على المناورات السياسية ولم تخضع لأي فرع من فروع السلطة الحاكمة[١٤٣]، أو حتى لكل فروعها مجتمعة (تشريعية وقضائية وتنفيذية) لو قررت كلها التحالف ضد الشريعة تحت مسمى الطوارئ أو ما شابه ذلك. لقد كان القانون الأخلاقي - الذي هو ظاهرة عقائدية وقانونية اجتماعية ممتدة زمانياً ومكانياً - خارج سيطرة السياسة، ما حرم أي سلطة - بما فيها السلطة التنفيذية - من التمتع بالسيادة وممارستها[١٤٤]. لقد كان تحقق هذا الوضع ممكناً لأن الشريعة («القانون») كانت نتاج عمل مجموعة من الفقهاء الذين خرجوا من المجتمع نفسه والتحقوا بدراسة الشريعة بناء على استعدادهم العلمي وتقواهم. بيد أنه لم يستطع أي فقيه - ولا حتى أحد مؤسسي المذاهب الفقهية - أن يدَّعي احتكار الشريعة[١٤٥]. بعبارة أخرى، لم تكن هناك سلطة فاعلة مُوحدة تُحدد مضمون الشريعة أو أسلوب عملها. وبما أن مصدر السلطة الأخلاقية - القانونية كان تناول عدد لا يُحصى من الفقهاء - عبر كثير من البلاد والحقب - للنصوص التشريعية بطرق أنثروبولوجية وتأويلية، لم تكن الشريعة خارج نطاق سيطرة السياسة فحسب، بل علت أيضاً على كل المؤسسات الإنسانية (على الرغم من بنى التغيير المتجذرة فيها بحكم طبيعتها)[١٤٦].

يعبر ما وصفنا للتو عن الفرق بين حكم القانون وحكم الدولة[١٤٧]، وهو الفرق الذي لا تعرفه الحداثة. نستطيع القول - بصورة مُقارِنة - إن الحداثة أنتجت شكلاً من حكم القانون **داخل** الدولة التي قامت أيضاً بإدارته

---

(١٤٣) Asifa Quraishi, "The Separation of Powers in the Tradition of Muslim Governments," in: Rainer Grote and Tilmann J. Röder, eds., *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 63-73, at 65-68

(مع ملاحظة المفارقة التاريخية في عبارة «الخطأ الذي ارتكبته الدولة الإسلامية الباكرة»، ص٧٣).

(١٤٤) يعترف الاستشراق التقليدي بهذا القدر بصورة كاملة، على الرغم من رفضه تتبع النتائج الضرورية لهذا التنظيم الدستوري. انظر:

H. A. R. Gibb, "Constitutional Organization," in: Majid Khadduri and H.J. Liebesny, eds., *Law in the Middle East* (Washington, DC: Middle East Institute, 1955), pp. 3-27, at 3.

(١٤٥) Wael Hallaq, "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation," *Islamic Law and Society*, vol. 8, no. 1 (2001), pp. 1-26.

(١٤٦) Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law.*

(١٤٧) وهذا عنوان الفصل الثالث في كتابي **الدولة المستحيلة**.

وإخضاعه لمبادئها؛ في المقابل، كان مفهوم القانون ـ الذي أسسته بُنى الشريعة والتصوف ـ وممارسته في الإسلام قائماً على مبدأ حاكمية الشريعة على أي مفهوم أو ممارسة لأشكال الحكم أو للكيانات السياسية. كانت أهم تبعات هذا الوضع هو أنه لم يوجد أي فرد أو سلطة أو مؤسسة يمكنها مجرد التفكير في «الاستثناء الشميتي»؛ ففي الإسلام قبل الحديث، لم توجد استثناءات، إذ لم يكن هناك أي تفكير في احتمال واقعي أو عملي(*) لفتور الشريعة أو تعليق عملها.

حين اشترك النص الاستشراقي ـ المرتبط بالمعرفة الأوروبية العلمية والثقافية والإدارية ـ مع الإدارة الكولونيالية، اشتبك في علاقة جدلية مع القوة الفعلية على الأرض. لقد قبل سعيد ومؤلفُ الاقتباس السابق وكلُّ مستشرق ومفكر مسلم في القرن العشرين الدولةَ الحديثة كأمر مسلم به وحقيقة خالدة، بينما هي لا تعدو أن تكون شكلاً معيناً من أشكال التنظيم السياسي والثقافي ذي الأصل الأوروبي بصورة خاصة[148]. كما كانت الدولة نتاج مجموعة معينة من الظروف والتحولات التي مرت بها أوروبا في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر. ولقد شكّلت هذه التحولات تغيراتٍ سريعة في الاقتصاديات الكولونيالية والتكنولوجيا العسكرية غير المسبوقة والبُنى والمعارف الاجتماعية والسياسية. تهمنا هنا التغيرات المرتبطة بالمعرفة بصفة خاصة، ليس لظهور أشكال جديدة من طرق الحكم فحسب، بل لأن الحركة الفكرية الكبيرة المرتبطة بعصر التنوير مارست تأثيراً ضخماً على التصورات والممارسات السياسية، وقد كانت الحركة نفسها التي أنتجت **التمييز** بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»، وترعرع في كنفها فلاسفة ومؤرخون وعلماء ومستشرقون. فمن دون هذا **التمييز**، لا يمكن تصوُّر الدولة الأوروبية الحديثة وأفرادها، أو الأمة ومواطنيها الذين ربتهم الدولة، تماماً كما لا يمكن تصوُّر كولونيالية أوروبا غير المسبوقة.

(*) واقعي وعملي لكي تستثنى الحالة النظرية كما عبر عنها إمام الحرمين الجويني في كتابه الفريد والمشهور **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق عبد العظيم الديب (القاهرة: [د. ن.]، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) (إضافة المؤلف للترجمة العربية).

(١٤٨) Van Creveld, *The Rise and Decline of the State* p. 209, and Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 23-25.

ليس من المستغرب إذاً أن يساهم هذا **التميز** بصورة مباشرة في التكوين الأيديولوجي للدولة، ثم في منحها نوعاً من الشرعية والمكانة المعيارية اللتين تداخلتا بصورة جدلية مع عقيدة التقدم ومع تصوُّر خاص للعقلانية(١٤٩). لقد قامت الدولة ـ بصورة جزئية ـ على افتراض أن البشر المتحضرين يعيشون في نظام دولة يرعاهم، بينما اعتُبر من لا يعيشون في كنف دولة في منزلة «قَبَليَّة» بدائية أو أسوأ من ذلك. وبوصفهم «أغبياء» كالعالم الطبيعي، فقد عُدوا ـ للاعتبارات العملية وغيرها ـ«بالكاد بشراً أو أقل من ذلك»(١٥٠). لم يدعم هذا التكوين الأيديولوجي ممارسات الدولة الكولونيالية وخطاباتها فحسب، بل قام بالكامل على **التميز** المُشار إليه، تماماً كما قامت نظريات أوروبا عن الأجناس على ذلك **التميز** نفسه. لقد نتج كلُّ **شيء** آخر من هذا «الموقف المبدئي»، أو ذلك التكوين الذي تم تشكيله في عصور أوروبا الحديثة.

لم يحظَ فرض الدولة الحديثة ـ المباشر وغير المباشر ـ على العالم الإسلامي بالبحث بصفة عامة. لقد كانت الدولة في العالم الإسلامي في العصر الحديث ـ كأصلها الغربي ـ متجذرة في الافتراضات الكامنة للتقدم «الطبيعي»، وعُدت بالتالي ظاهرة طبيعية وعابرة للزمن. كان ذلك ـ في جزء منه ـ بسبب التشكلات الأيديولوجية التي خضعت لها الدولة الغربية نفسها، فضلاً عن تطور الدولة في العالم الإسلامي عبر مراحل متعددة من الفرْض على مدار قرن من الزمان. نشأت الدولة الحديثة ـ في الهند البريطانية وفي الإمبراطورية العثمانية خاصة ـ من خلال مؤسساتها على أسس أيديولوجية استوعبت هذه المؤسسات ومنحتها شرعية وجودها. وفي المقابل، كان ما يطلق عليه «إصلاحات القرن التاسع عشر» هو الذي خلق بنية الدولة، وليس العكس. كانت الإصلاحات ـ التي نادراً ما تُعتبر منتجة لتلك الآثار بسبب الشرنقة الأيديولوجية التي تعيش فيها الدولة الحديثة ـ أكثر قوة وفاعلية مما

---

(١٤٩) لعرض عام لهذا التصور للعقلانية، انظر:
Charles Larmore, *The Autonomy of Morality* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008), pp. 1-7.

(١٥٠) Van Creveld, Ibid., p. 185.
انظر أيضاً:
John Stuart Mill, *On Liberty*, edited by David Bromwich and George Kateb (New Haven, CT: Yale University Press, 2003), p. 81, and Marc Ferro, *Colonization: A Global History* (London: Routledge, 1997), p. 22.

تصوَّر أي مؤرخ ناقد. لم تكن تلك الإصلاحات مجرد مجموعة من السياسات التي غيّرت القانون والتعليم والإدارة وغيرها من الأمور المماثلة (مهما كانت درجة أهميتها)، بل رعتْ نشأة الدولة التي وضعتها بدورها موضع التطبيق في مراحل تطورها المختلفة. كانت العملية جدلية كما هو واضح، وهو ما يفسر كون الإصلاحات الأولى في الإمبراطورية العثمانية من النوع العادي ـ إذا جاز التعبير ـ ولكنها زادت من القوة المادية لنواة الدولة الناشئة، وهذا شرط ضروري لتطوير شرعية احتكار العنف والتهديد باستخدامه.

لم يكن من باب المصادفة تزامُن ذروة الإصلاحات العسكرية العثمانية في عام ١٨٢٦ مع عمل غير مسبوق في التاريخ الإسلامي التشريعي والاجتماعي والسياسي بكامله، ولم تتكشف تبعاته الضخمة إلا بطريقة جزئية مع مرور الوقت. ففور القضاء على الوحدات العسكرية التقليدية، أعلنت حكومة إستنبول انتقال إدارة الأوقاف الكبرى إلى وزارة الأوقاف السلطانية حديثة النشأة وقتها. نتج عن هذا أنه بعد عدة أعوام من القرار تم الاستحواذ على كل عوائد تلك الأوقاف. كما قامت الوزارة نفسها بالاستحواذ على إدارة الأشغال المائية، إذ كانت الأسبلة العامة ومصادر المياه العمومية أوقافاً خيرية منذ تأسيسها[١٥١]. وبعد أن كانت عملية توزيع المياه مملوكة فعلياً للمجتمع لقرون عديدة، أصبحت الآن تحت إدارة الحكومة ورهن إرادتها.

ينبغي علينا أن ندرك حجم هذه الظاهرة قبل المضي في طرحنا هنا. لقد دعمت الأوقاف لقرون في البلاد الإسلامية العلاقات الإنسانية والمادية والتعليمية والاقتصادية بين عناصر المجتمع، بل والسياسية بدرجة ما. لقد مثلت الأوقاف ـ بوصفها مؤسسة دينية بالكامل ـ عماد العمل الخيري الإسلامي، ولعبت دوراً هاماً في إعادة توزيع الثروة، إذ أوقف الناسُ أملاكَهم «لله» من أجل مساعدة المحتاجين (بالمعنى العام للحاجة، وقد كان هذا الأمر من الأمور التي حضَّ القرآنُ عليها باعتباره جزءاً أساسياً من التكوين الأخلاقي للفرد). كما ساعدت الأوقاف في توزيع الثروة داخل الأسرة وأعانت أعضاءها ومنعت تجزئة أملاكها.

---

(١٥١) لعرض عام لـ«الإصلاحات» في الدولة العثمانية، انظر:

Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, pp. 396-429.

مثَّل دعم التعليم من خلال الأوقاف أفضل أشكال العمل الصالح المهم لأمن الإسلام الاجتماعي وقدرته على تعزيز تقنيات النفس الأخلاقية. وعلى الرغم من دور الوقف المهم في بناء المساجد والمعاهد العلمية والطرق الصوفية والمستشفيات والأسبلة العامة والمطابخ ودور إيواء المسافرين وعابري السبيل، وإضاءة الطرقات وإنشاء الجسور وغيرها، إلا أن جزءاً كبيراً منها اتجه إلى المدارس[١٥٢]. كانت قائمة الخدمات الاجتماعية التي يقدمها الوقف واسعة وممتدة، واتجه قسط كبير من ميزانية الأعمال الخيرية إلى الحفاظ على الوقف نفسه وتجديده والتكفل بمصاريف إدارته اليومية. وقد اشتملت الصورة النمطية من الوقف على مسجد وعقار للإيجار (كمحل تجاري، على سبيل المثال) بحيث يتم الإنفاق على المسجد من عائد تأجير العقار. بيد أن أكثر الأمور المدهشة في ما يخص قضية الوقف هي الكم الهائل من العقارات التي خُصصت له في كل أقاليم العالم الإسلامي، إذ يُقدر أنه بحلول القرن الثامن عشر كانت نصف العقارات في الإمبراطورية الإسلامية موقوفة، وتراوحت النسبة بين ٤٠ بالمئة و٦٠ بالمئة حين بدأت أوروبا في مشروعها الكولونيالي[١٥٣].

كانت مكاسب الحكومة العثمانية الاقتصادية والسياسية من السيطرة على الأوقاف ضخمة، إذ أصبحت الحكومة ـ التي تتزايد مركزيتُها الآن ـ «الوسيط» الذي جنى أرباحاً مُعتبرة من عملية جمع عوائد الأوقاف ثم تخصيص مرتبات زهيدة من أجل الحفاظ على أدنى درجات الصيانة التي تضمن استمرار عملها. لقد تقهقر الإنفاق على قطاع التعليم بصورة متزايدة، ووصل إلى الصفر تقريباً بحلول خمسينيات القرن التاسع عشر. وبعد أن وُظفت أموال الأوقاف لقرون طويلة لخدمة أهداف الأوقاف نفسها، حُوِّلت الآن لمشاريع بناء الدولة العسكرية والمدنية، كخطوط السكك الحديدية التي عززت من قبضة الحكومة المركزية على الأطراف (في تقليد لِما حدث في أوروبا، إلا

(١٥٢) المصدر نفسه، ص٥٣ ـ ٥٤، ١٢٦، ١٤١ ـ ١٤٦، ١٥٠، ١٩١ و١٩٤ ـ ١٩٥ وصفحات متفرقة.

Çizakça, *History of Philanthropic Foundations*; Cattan, "Law of Waqf"; Van Leeuwen, *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus*; Makdisi, *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West.*

(١٥٣) Hallaq, Ibid., p. 433.

أن العملية نفسها كانت أشد تركيزاً في الدولة العثمانية وغيرها من الأقاليم الإسلامية). بدأت الأوقاف وما دعمها من مؤسسات ـ مثل تلك المرتبطة بالشريعة ـ في التدهور والانهيار. لم تكن الدولة العثمانية متفردة في هذا الشأن، إذ تعرضت كل الأقاليم الإسلامية تقريباً للمصير ذاته. سنرى في الوقت المناسب أن حملة الفرنسيين على الأوقاف الجزائرية ـ والتي كانت من تخطيط الاستشراق الفرنسي وتبريره ـ أصبحت النموذج الذي أُجبرت الدولة العثمانية على تقليده.

كان تحويل إدارة الأوقاف إلى وظيفة براتب بداية تحويل مهنة القانون بكاملها لتصبح قائمة على فكرة الراتب، وقد بدأ ذلك فعلاً في عام ١٨٣٩م. كانت هناك أيضاً سلسلة من الإصلاحات الصغيرة ـ والمهمة في الوقت ذاته ـ التي هدفت إلى وضع سياسات جديدة للتعيينات القضائية، بما في ذلك امتحانات الالتحاق بالقضاء وتنظيم عملية التقاضي. حلت القوانين الأوروبية محل الكثير من القوانين، وحلت مؤسسات جديدة ـ أوروبية الطراز ـ محل المؤسسات الشرعية. بعبارة أخرى، صاحبت التغييرات الجوهرية إعادة هيكلة مؤسسية في إطار سياسة من الهدم والإحلال. سنرى أن هذه السياسة ـ التي تم تنفيذها بصورة دقيقة في الدولة العثمانية ذات السيادة الرسمية ـ كانت السمة المُميِّزة للكولونيالية بصفة عامة والكولونيالية الاستيطانية بصفة خاصة (الفصل الرابع).

لقد حلَّت المحاكم الأوروبية والمدارس الجديدة والمؤسسات الإدارية ذات الطراز الأوروبي في كل الجوانب التي شغلتها الشريعة وما ارتبط بها من مؤسسات[١٥٤]. لم يكن أثر هذه «الإصلاحات» مجرد استبدال الشريعة ومؤسسات الإسلام «التقليدية» أو حتى علمنتها، بل كان خلق فرد جديد، أي المواطن الذي يرى العالم من منظور الدولة الحديثة.

كما مثَّلت «الإصلاحات» السبلَ الفعالة لتحقيق «النظام» و«الاطِّراد» و«القانون»، وهي الأمور التي افتُرض افتقاد ثقافة الشريعة ـ الآخذة الآن في الذبول ـ لها. قامت هذه الإصلاحات بفرض ممارسات مُوحَّدة تعكس الرؤى

---

(١٥٤) يعتمد سائر هذه الجزئية على البيانات العملية التي استخدمتها في كتابي **الشريعة**، ص٣٧١ ـ ٣٨٣، ٣٨٨ ـ ٣٩٥ و٤٠١ ـ ٤١٠.

الجديدة عن الالتزام والقانون والعقاب والرقابة والتفتيش والحبس. وبالفعل، تجسدت هذه الرؤى في البُنى والقوانين القضائية الآخذة في التطور (وما ارتبط بها من إحصاءات ورقابة مركزية وعامة)، فضلاً عن نظام السجون الضخم وغير المسبوق، وغير المعروف في الحضارة الإسلامية ـ أو أي حضارة أخرى ـ منذ نشأتها.

وفي خضم هذه التغييرات التأسيسية والبُنيوية، ظلّت الضغوطات الأوروبية ـ التي صمَّمها السياسيون بناء على الأفكار التي طورها الباحثون الأوروبيون ـ على إستنبول في الزيادة بصورة هائلة. وقد حصلت الإمبراطورية العثمانية ـ المُثْقلة بالديون بعد حرب القرم (١٨٥٣ ـ ١٨٥٦م) ـ على قروض ضخمة من بريطانيا جاءت بشروط سياسية وبمطالب **أخرى** بصورة صريحة. طلب البريطانيون ـ وكأن التنازلات والامتيازات التي حصل عليها الأجانب لم تكن كافية ـ تنازلات تخص شراء العقارات في الدولة العثمانية. كان استحداث قوانين الأراضي ـ والتي خصخصت العقارات بصفة أساسية ـ خطوة في ذلك الاتجاه. بيد أنهم طلبوا أيضاً إنهاء نظام الوقف لمنعه العقارات من التداول الحر في السوق، وقد حصلوا على وعد بتحقيق ذلك. وقد زادت الضغوط البريطانية والفرنسية على مدار العقدين التاليين لذلك ـ تحديداً بين عامي ١٨٦٠ و١٨٨٠م ـ إذ أصرَّ باحثوهم ـ الذين يعملون كمسؤولين كولونياليين أيضاً ـ على أن الوقف يُمثل نمطاً بدائياً ينتمي إلى فترة الانحطاط في التاريخ الأوروبي (حين سيطرت «الكنيسة» على الثروة) ويعوق التقدم الاقتصادي، أو التقدم بصفة عامة. أدى كل هذا إلى حملة في أوروبا والجزائر (الخاضعة للكولونيالية الفرنسية وقتئذ) والدولة العثمانية ضد الوقف باعتباره سبباً للضعف الثقافي والتدهور المادي. استتبع كل هذا استهداف الإصلاحيين للوقف بصورة عنيفة، ما أعطى قوة دافعة لعملية القضاء على الأوقاف في الجمهورية التركية الجديدة وغيرها من الأماكن.

كانت هذه السياسات ـ التي غيرت بُنية المجتمعات العثمانية وشكلها ـ جزءاً من سلسلة أعمال كبرى قرب نهاية القرن التاسع عشر هدفت إلى زيادة دعم سلطات الدولة العثمانية القانونية والسيادية. أُنْشِئَتْ في عام ١٨٧٩م وزارة عدل سيطرت على المحاكم الشرعية والمحاكم النظامية أوروبية الطراز، وهو ما لم يؤدِّ إلى دمج نظامين غير متجانسين بصفة عامة فحسب،

بل إلى ابتلاع المحاكم النظامية للمحاكم الشرعية أيضاً. كما استُحدِثت عدة قوانين تتعلق باختصاصات المحاكم وسلطاتها ومرتبات أعضاء الهيئة القضائية وقوانين الإجراءات المدنية والجنائية. كما تم توجيه المحاكم للتوسع في استخدام التوثيق الكتابي والامتناع عن قبول الأدلة الشفاهية. هنا اندثرت الشهادة الشفاهية وقوانين الإجراءات التقليدية، ما أنتج آثاراً خطيرة على التصوُّرات الخاصة بالنزاهة الشخصية والثقة والمكانة الأخلاقية في المجتمع، وغيرها من الأمور. ومن خلال هذه التغييرات، تعرض الفرد لعملية تشكيل جديدة تقوم على نظرة معرفية مختلفة للحياة وللتعامل مع الآخرين في المجتمع. وقد عنتْ كلُّ هذه الأمور اقتلاع الفرد المسلم من بيئته التي تقوم على الاهتمام بتقنيات النفس وعملياتها النفسية الداخلية، ثم زراعته في بيئة أخرى يُصبح فيها مواطناً تم تشكيله في صورة معينة من خلال وسائل الدولة في التدريب وفرض الالتزام والتحكم بالاستحواذ على الجسد ومنحه هوية جديدة، أي تشكيل إنسان جديد بكينونة مختلفة. كان هذا هو الفرد الخاضع للكولونيالية، وقد كان نسخة من نظيره الأوروبي كما أوضحتُ سابقاً[١٥٥].

لو أننا حكمنا على وصف فوكو لنظام المراقبة والعقاب والتأديب من خلال آثارها الكولونيالية في كل مكان تقريباً - بما في ذلك المناطق التي خضعت لغير الكولونيالية الفرنسية - لاستنتجنا أن مشروع فوكو كان أكثر أهمية مما اعتقد هو نفسه. لقد كان النموذج الفرنسي هو الأبرز في كل مكان، بما في ذلك المناطق التي خضعت للكولونيالية البريطانية. كما امتلكت الكولونيالية الفرنسية قوة أكبر من تلك التي عزاها فوكو لها، على الأقل من المنظور الذي يهمنا هنا. يُجسد هذا النموذج ويظهر اشتراك الباحثين - أو المستشرقين في المقام الأول - المُمَنهَج والبنيوي في إعادة تشكيل العالم الإسلامي، أو بالأحرى إعادة خلقه. فباجتياح الجزائر في تموز/ يوليو ١٨٣٠م، بدأ الفرنسيون في عملية احتلال عنيفة استمرت لمدة ثلاثة عشر عقداً من الزمن. وكما حدث في الدولة العثمانية وفي الهند البريطانية، كانت القوننة هي وسيلة إعادة تشكيل الشرقي.

---

(١٥٥) يمكن الاطلاع على عرض أكثر تفصيلاً لهذا الطرح في كتابي **الدولة المستحيلة**. انظر:
Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 98-138.

وفي محاولة دؤوبة لتحويل الجزائر إلى كيان رأسمالي، قام الفرنسيون بالاستحواذ على موارد الجزائر الزراعية والمعدنية واستغلالها. بيد أن المشكلة ـ كما رآها الفرنسيون أنفسهم ـ كانت في العدد الكبير من المسلمين الذين يسيطرون على الأراضي اللازمة للاستغلال التجاري والاقتصاد الرأسمالي. ونظراً لكون إبادة شعب يزيد عدد سكانه على مليوني نسمة لم يكن خياراً عملياً (على الأقل في ذلك الوقت)، فقد كان نزع الأرض من قبضتهم هو الاعتبار الأهم، على المستوى القانوني كما السياسي. كما أن هذا الحل يساعد على استغلال العمالة الرخيصة التي قد تضيع في حالة اللجوء إلى الإبادة الجماعية.

لقد كانت نصف الأراضي ـ كما هو متوقع ـ أوقافاً، أو «حُبوساً»، كما أطلق عليها الجزائريون. بسط المستوطنون الفرنسيون سيطرتهم على قدر كبير من عقارات الأوقاف، ما أدى إلى قيام المنتفعين من الوقف بمقاضاتهم طلباً لاستعادة أملاكهم المصادرة. في المقابل، أعلنت فرنسا أن كل الأراضي التي يسيطر عليها المستوطنون الكولونياليون المغتصبون قانونية، سواء أُخذت بصورة قانونية أو غير ذلك. كما تم سن تشريعات للعقارات لتحل محل الشريعة، ما سهل تحقيق المستوطنين لطموحاتهم التجارية، وكأن تقنين امتلاكهم للأرض لم يكفِ كمظهر للقوة السيادية التعسفية والجائرة. وكما سأشرح في الفصل الرابع، قامت هذه السياسات الكولونيالية على أساس ما أُطلق عليه «حالة الزيادة على المعتاد» (the state of extraordinarity) التي كانت جزءاً أصيلاً في التنظيم السياسي القائم على النموذج الأوروبي وعلى مفهوم السيادة على الطبيعة.

وهنا يأتي دور المستشرقين؛ فلكي يتم قصر عقارات الأوقاف على السوق المفتوحة، استعانت الحكومة الفرنسية بالباحثين، مؤرخين وغير مؤرخين[١٥٦]. بدأ المحامون الفرنسيون وفقهاء القانون والأكاديميون ذوو بعض المعرفة بشمال أفريقيا (وبعضهم لم يعرف شيئاً تقريباً) في تشكيل خطاب عن الأمور القانونية وغير القانونية في التراث الإسلامي. وقد كان

(١٥٦) انظر، بصفة عامة:

Henk Driessen, ed., *The Politics of Ethnographic Reading and Writing: Confrontations of Western and Indigenous Views* (Saarbrücken: Breitenbach, 1993).

بعضهم باحثين وموظفين ـ في الوقت نفسه ـ في الإدارة الكولونيالية. وبعد منتصف القرن التاسع عشر، بدأ هؤلاء في تأليف كمٍّ هائل من الدراسات عن الشريعة الإسلامية في سياق شمال أفريقيا، ولا سيما عن الآراء النظرية والعملية للمذهب المالكي السائد هناك. أصبح هذا الإنتاج بعد ذلك جزءاً أساسياً من الدراسات الغربية عن الإسلام، وبالتالي من المعرفة الغربية عنه. وبينما اتَّخذت بعض هذه الكتابات شكلاً أكاديمياً، كان بعضها الآخر نوعاً من التشريع، مثل ذلك القانون المعروف بـ«قانون موران» (Code Morand). كان هذا الخطاب العلمي القانوني والتشريعي هو أساس القانون الإسلامي الجزائري الشهير (droit musulman-algérien)، والذي ماثله ـ وإن كان بدرجة أقل عنفاً ـ القانون الأنجلو ـ إسلامي (Anglo-Muhammadan Law) الذي سنّه البريطانيون في الهند. ربما اختلفت وسائل هذين الشكلين من الكولونيالية، بيد أن الهدف كان واحداً، أي إعادة تشكيل العالم الإسلامي والفرد المسلم[١٥٧].

لقد أثبت المستشرقون الفرنسيون ـ تماماً كنظرائهم البريطانيين والهولنديين الذين أسسوا معاً حقل الاستشراق ـ أنهم كانوا أكثر من مجرد

---

(١٥٧) من المفيد أن نوضح هنا كيف عملت الخطابات الاستشراقية ـ الفردية منها والجماعية ـ داخل حقل الاستشراق الخطابي نفسه. ركز الإنتاج الاستشراقي الفرنسي خلال هذه الفترة بصورة كبيرة على مشاريع فرنسا الكولونيالية في الجزائر لخدمة أهدافه. كان لهذا الإنتاج إذاً خصوصية معينة، ليس فقط لارتباطه بالفقه المالكي، بل لكونه جزءاً من مشروع سياسي واضح. بيد أنه حين قُرِئَتْ هذه الخطابات (التي أخذت شكل «الكتب» و«المقالات العلمية») في فرنسا ثم أمريكا الشمالية بعد ذلك، انتُزع السياق الكولونيالي دائماً من طبيعتها، إذ أصبحت الآن مجرد «مساهمات علمية» يمكن قراءتها كأي كتاب أو مقال عن الجزائر أو الإسلام أو الشرق أو العالم. ولم يكن انتزاع السياق الكولونيالي بصورة دورية إلا لأن الكولونيالية نفسها كانت مكوناً رئيسياً من مكونات الشرق نفسه، إذ لا يمكن تصور الشرق دونها. يعني هذا أن الكولونيالية قامت بـ«تطبيع» الوضع القائم. يصبح الأمر اكتشافاً إذاً حين يلاحظ مستشرق أمريكي ـ بعد مرور مئة عام على الحدث ـ أن ثمة أمراً مريباً بخصوص ذلك الخطاب، إذ يبدو كولونيالياً أكثر منه «علمياً». يعد الاعتراف بهذا «التحيّز» بعد مرور مئة عام على الأحداث ـ وحين انقضت الكولونيالية الاستيطانية الفرنسية وأشكال الكولونيالية البدائية الأخرى ـ جديراً بالاهتمام، إذ إنه بهذا «النقد» لـ«الدراسات العلمية» المتحيزة منح الخطاب الاستشراقي الجديد مشروعَه شرعية على غرار التراث الخطابي الذي هو أصلاً جزء منه. لمثالٍ عن هذا «النقد» الأمريكي الاستشراقي، انظر:

David Powers, "Orientalism, Colonialism and Legal History: The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 31, no. 3 (July 1989), pp. 535-571.

أداة في خطط الحكومة الكولونيالية[(١٥٨)]. ففي سعي الحكومة للسيطرة على عقارات الأوقاف التي قامت عليها العديد من المؤسسات الدينية الأخرى، ساهم المستشرقون الفرنسيون في الأمور المتعلقة بالتشريع، فضلاً عن السعي الحثيث «لحمل الجزائريين أنفسهم على فقدان الثقة في مؤسسة الوقف»، كما يجادل أحد المستشرقين الأمريكيين[(١٥٩)]. لقد كان هذا السعي ـ الذي هدف إلى «غزو العقول» ـ مركزياً في مشروع الكولونيالية بقدر مركزية المكسب الاقتصادي؛ فالمشروع ـ كما أزعم ـ لم يقتصر على الرأسمالية، مهما كانت أهميتها بالنسبة إلى أوروبا. فقد استُثمر هذا المشروع بصورة كبيرة في إنتاج الخطاب الثقافي والأكاديمي وإنتاج أنماط جديدة من الذاتية ومن الأفراد على الطراز الأوروبي. فعندما قال مستشرق غير ذي قيمة فكرية كتوماس بابينغتون ماكولاي (Thomas Babington Macaulay) إنه يجب على بريطانيا أن تخلق في الهند «طبقة من الأفراد الهنود دماً ولوناً، وعلى البريطانيين ذوقاً ورأياً وأخلاقاً وفكراً»[(١٦٠)]، لم يكن يتحدث نيابة عن البريطانيين فحسب، بل عكست عباراته المشروع الكولونيالي الأوروبي بكامله، فضلاً عن تاريخ أوروبا نفسه خلال القرنين السابقين على ذلك. فالجزائر، كما الهند وكل شيء آخر ـ بما في ذلك أوروبا ـ لا بد أن يُعاد صياغتها.

قد يكون من المفيد ملاحظة الطريقة التي نفذ بها المستشرقون الفرنسيون مهمتهم، فقصتهم هي ببساطة شكل مصغر للمشروع الاستشراقي كله الذي يبدو ـ أحياناً ـ على درجة من التركيب والالتواء تسمح للقوى السياسية

---

(١٥٨) يمكننا إضافة الاستشراق الألماني بوصفه مصلحة سياسية «خفيفة» «لم تنشأ من أي اهتمام معين بالشرق». انظر:

Ursula Wokoeck, *German Orientalism: The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945* (London: Routledge, 2009), p. 211.

قد يكون الحضور المتواضع للأبعاد الكولونيالية والسياسية الفجة في الاستشراق الألماني أفضل برهان لطرحي هنا، أي إن المصالح السياسية والاقتصادية الكولونيالية في ذاتها هي التي أدت إلى نشأة بُنية فكر السيطرة السيادية.

(١٥٩) Powers, Ibid., p. 536.

مع الأخذ بالاعتبار الهامش قبل السابق.

(١٦٠) Thomas Macaulay, "Minute on Indian Education," in: Thomas Macaulay, *Selected Writings*, edited by John Clive and Thomas Pinney (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1972), pp. 237 -251, at 249.

والكولونيالية المُحركة للمشروع الإمبريالي بالتخفي تحت سحابة كثيفة من «العلم» الذي هو سمة أصيلة للتشكلات الخطابية[١٦١]. وسعياً منهم لتحقيق هدفهم، أنتج الباحثون الفرنسيون المتخصصون في القانون سيلاً من الحُجج للبرهنة على وجود تمايز جوهري بين الأوقاف العامة والأوقاف العائلية، وهو التمايز الذي لم يكن له المعنى نفسه في الشريعة. كما زعموا - استناداً إلى مركزية القرآن في العقيدة والشعائر الإسلامية، فضلاً عن فكرة البدعة التي استخدمها بعض فقهاء الإسلام لرفض بعض الآراء الفقهية باعتبارها غير قائمة على أساس من الشرع - أن فكرة الوقف العائلي هي بدعة مستحدثة في الإسلام. واستنتج هؤلاء - مستخدمين أفضل مناهج البحث المتاحة - أن الأوقاف العائلية تتحايل على القواعد القرآنية في تقسيم الميراث عبر أنصبة مُحددة. بيد أن هؤلاء لم يهتموا بالإشارة إلى أن ما دفع المسلمين لتطوير فكرة الوقف العائلي كان الرغبة في تجنب تجزئة العقارات العائلية إذا تم تقسيمها حسب أحكام المواريث القرآنية. كما أنهم لم يهتموا - كما يجب أن يفعل البحث العلمي المتوازن - بتوضيح أن الوقف لم يكن مجالاً لانتقال العقارات من شخص لآخر فحسب، بل كان له دور أكبر يتمثل في إعادة توزيع الثروة، وهو الأمر الذي يعكس اهتمام الإسلام بتنظيم الاقتصاد بصورة تُحقق المساواة. كما أنهم لم يهتموا كذلك بفكرة أهمية مؤسسة الوقف في تكوين المجتمع المدني الذي لم تعرف الحداثة شبيهاً له. إن مجرد إغفال هؤلاء المستشرقين لهذه الأسئلة واهتمامهم بأسئلة معينة لهو خير شاهد على

---

(١٦١) من أمثلة فروع الاستشراق الهامة ذلك الفرع الذي يبحث في جذور الإسلام، هادفاً إلى إثبات أن «ديْن الإسلام الكبير» للثقافات و«الحضارات» القانونية السابقة (اليونانية والرومانية والبيزنطية واليهودية، بل والفارسية) يبرهن على أن النقص الذي يشوب الشريعة الإسلامية لا يمكن علاجه إلا من خلال قبول تبني الأنظمة القانونية التي طوَّرها ورثةُ هذه الحضارات القديمة، والذين هم أوروبيو العصر الحديث. ليس من السهل على العين غير المدققة أو الناقدة أن تدرك أن ما يمنح فرعاً يزعم دراسة التاريخ القانوني - وما يُطلق عليه «الاقتباس القانوني» في القرنين السادس والسابع الميلاديين - قوته الدافعة هو فكرة ترتبط بصورة مباشرة بنظام أيديولوجي يهدف إلى تبرير عملية تغريب الشريعة الإسلامية، وبالتالي الإسلام نفسه. اشتركَ في هذا الطرح عددٌ من المستشرقين على مدار عدة عقود وفي تخصصات مختلفة. عن هذه القضية، انظر:

Hallaq: "On Orientalism, Self-Consciousness, and History," pp. 412-413, and "In Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, vol. 2, no. 1 (Fall-Winter 2002-2003), pp. 1-31.

تحيّز أبحاثهم وانتقائيتها غير العادية[١٦٢]، وإن كانت محصلة لهوسهم بمشروع إعادة هندسة الفرد الكولونيالي.

وانسجاماً مع هذا المشروع، تم الإعلان - نيابة عن المسلمين - عن مخالفة الأوقاف العائلية لأحكام المواريث القرآنية. وبما أن تلك الحبوس هدفت للتحايل على القواعد القرآنية وتقييدها، فإنها تصبح غير أخلاقية وغير قانونية على السواء. بيد أن هؤلاء المستشرقين الفرنسيين والسياسة الكولونيالية التي ارتبطوا بها لم يتوقفوا هنا، بل زعموا أن تلك الحبوس - بطبيعتها - حبست أملاكاً قيّمة وأعاقت استخدامها بـ«كفاءة»، ما أدى إلى الجمود الاقتصادي. لم يكن من الصعب بعد ذلك ربط هذا «الجمود» بالتخلف الثقافي والتدهور الحضاري (وهو الزعم الذي تبناه العثمانيون وقاموا بنشره - تحت شروط الدول الأوروبية - لتبرير اعتدائهم على الأوقاف). قرر المستشرقون الفرنسيون هكذا (أو استنتجوا في أبحاثهم التي تحولت إلى تشريعات) ضرورة تخلص مسلمي الجزائر من الأوقاف بصورة نهائية. سعى هذا البعد من الخطاب الاستشراقي الفرنسي إلى «إصلاح» الذات المسلمة اقتصادياً، على الرغم من اتخاذ الطرح شكلاً ثقافياً. بيد أن ما رآه الفرنسيون «تخلفاً ثقافياً» كان حجر الأساس في نظام اقتصادي ربط الاقتصاد - في العصور قبل الكولونيالية - بتكوين أخلاقي معين للذات، أي تقنية استبطان داخلي تسعى الذات الفاعلة من خلالها إلى الوصول إلى حالة معينة من الوجود الروحي، ثم تعاود الذات الارتباط - بصورة جدلية - مع العالم المادي، منتجة آثاراً أخلاقية في الواقع الاجتماعي لتحقيق المنفعة المادية البحتة. كان تعبير «التدهور الأخلاقي» إذاً هو الترجمة الفرنسية الثقافية للتفكير الأخلاقي والعمل الصالح، وهذان نموذجان لـ«ما ينبغي أن

---

(١٦٢) Hallaq, "On Orientalism, Self-Consciousness, and History," pp. 409-415.

لم يكن هذا البحث الانتقائي في موضوع الوقف هو السمة الأهم في الخطاب الاستشراقي؛ ففي كل ما أنتجه الاستشراق عن أنماط الحكم والسياسة الإسلامية نجد صمتاً رهيباً عن قضية العلاقة بين هذه الأشكال وحكم القانون. كان هذا الصمت - بوصفه صمتاً - محصلة خطاب صُمم بحيث يسعى إلى تبرير فرض الأفكار الغربية عن الديمقراطية والحرية السياسية على العالم الإسلامي من خلال خلق سردية «الاستبداد الشرقي» التي زُعم أنها حددت شروط الحكم السياسي في الإسلام. انظر:

Wael Hallaq, "Quranic Magna Carta: On the Origins of the Rule of Law in Islam," in: R. Griffith-Jones and Mark Hill, eds., *Magna Carta, Religion and the Rule of Law* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2014), pp. 157-176.

يكون» وجب فصلهما عن «ما هو كائن» في الاقتصاد. لم يكن **التمييز** بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون» بمعزل أبداً عن المشروع الكولونيالي الحديث.

لقد كان قرار الفرنسيين بالقضاء على الوقف العائلي ذي الأهمية الاجتماعية والاقتصادية، ثم إصدار التشريعات التي تحقق ذلك، أبلغ تعبير عن ممارسة السيادة على الآخر بوصفه مجموعاً «حضارياً». فالأمر هنا لا يقتصر على مجرد تشريع، بل يتعلق بطريقة معينة في العيش وبمجموعة من العلاقات الاجتماعية الاقتصادية التي أسسها هذا القانون داخل المجتمع الإسلامي بصفة عامة. كما أنه عنى تغيير الطريقة التي ينظر بها المسلمون أنفسهم إلى العالم والعيش فيه سويّةً. بعبارة أخرى، ترتب على ذلك الأمر تغيير هوية هؤلاء المسلمين و«طبيعتهم» بوصفهم كائنات اجتماعية - سواء كانوا أفراداً أم جماعات - ووجودهم في العالم. لقد جاءت تلك القوانين بآثار أدائية قوية، وبتشكل خطابي أنتجته أفضل المؤسسات الأكاديمية وأكبرها مكانة في العالم. إلا أنه، وعلى الرغم من قوته الأدائية، لم يكن هذا هو المشروع الكامل أو حتى الوحيد.

صاحبَ استهداف الوقف العائلي استراتيجية ليبرالية غير معتادة لمركزة مؤسسات الشريعة بذريعة السعي إلى دعم وحدة الجزائر الدينية. لا يوجد هنا تناقض على الإطلاق؛ فقد حقق الدفاع عن سلطة القرآن من جهة، واستهداف الوقف العائلي في الوقت ذاته هدفين مهمين: كان الهدف الأول هو تجزئة الأملاك ووقف دخولها تحت نطاق الوقف؛ أما الهدف الثاني، فقد كان تجزئة العقارات ذات المِلْكية المشتركة. وفي كلتا الحالتين، سيُجبر الفرنسيون «أهل البلاد الأصليين» على الخضوع. وقد كانت لهذه الاستراتيجية مزية أخرى، حيث إن التظاهر بدعم التراث الإسلامي والتمسك به (من خلال فرض أحكام القرآن) يُحبط الاندماج غير المرغوب فيه والذي كان ليؤدي إلى مطالبة مسلمي الجزائر بحقوق سياسية، بل حقوق مساوية لحقوق الفرنسيين أنفسهم[١٦٣].

(١٦٣) Allan Christelow, *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985), pp. 20 and 131.

لا يمكننا هنا إغفال حقيقة أن السيادة ـ بمعناها الكامل والعميق ـ على من أخضعتهم الكولونيالية أو على أي شيء آخر لا تخضع لأي قواعد أو مبادئ معينة؛ فالتناقض بين الاستغلال الاقتصادي والمادي ومهمة دمج الشعوب الخاضعة للكولونيالية في الحضارة يعكس المعنى الحقيقي للسيادة: أي إن الخاضع للكولونيالية يمكن أن يُستغل ويساء استغلاله ويُستعبد ويُحرر ويُفرض عليه التحضر أو عكسه؛ بيد أنه في أثناء هذه العملية ـ وإذا لم تقضِ نزوات القهر على الخاضعين للكولونيالية ـ كان الغرض الحقيقي هو تحويل هؤلاء المقهورين وإعادة تشكيلهم بصورة دائمة لا تتوقف، تماماً كما أن عملية التقدم نفسها لا تتوقف. ليس ثمة أي تناقض في كل هذا، وظلَّ كل شيء في نطاق الممكن. لقد كانت هذه هي السيادة الحقيقية.

خدمت هذه السياسة المزدوَجة للفرنسيين أكثر من هدف في الوقت ذاته. ففي الوقت الذي تم التأكيد فيه على نظام الشريعة الإسلامي ـ أو على الأقل على فهم عملي له ـ تم إخضاع هذا النظام لنمط من العقلانية الأدائية التي أعادت تنظيمه، بل وتأسيسه، ليصبح نظاماً مركزياً بيروقراطياً. ولم تدم حاجة الفرنسيين في الاستمرار في ذريعة الحفاظ على سلطة القرآن وأحكامه بعد استحواذهم على مساحات ضخمة من الأراضي الزراعية ومن ثم تحقيق هدفهم المباشر؛ ففي انقلاب أيديولوجي على الموقف السابق، زعم الفرنسيون أن أحكام الميراث القرآنية تجزِّئ المِلكية، ما جعل هذه الأحكام ـ وهي تمثل الجزء الوحيد من القانون الذي نظمه القرآن بصورة مباشرة، على الرغم من عدم كونه وثيقة «قانونية» ـ موضع اعتداء آخر على الشريعة. وكما كانت الحال دائماً، كان الخط الفاصل بين الكتابات الاستشراقية والتشريع رفيعاً للغاية، بل سمحت مسامُّه بسهولة انتقال الأفكار من الأبحاث إلى التشريع الذي لعب دور التجربة ودراسة الجدوى، فضلاً عن الدور الأهم في التشكيل الأيديولوجي والإعداد العقلي الذي يسبق الحملة الفعلية الهادفة لإعادة هندسة الشريعة. وهكذا، جنَّد المستشرقون ـ في إطار مشروع كتابة أبحاث علمية عن أحكام الميراث، وهي خطابات أدائية في حد ذاتها ـ طلاباً عرباً من «أهل البلاد الأصليين» ـ جاؤوا غالباً من المناطق العثمانية ـ للدراسة مع المستشرقين الفرنسيين[١٦٤]. كتب هؤلاء الطلاب ـ تحت إشراف

(١٦٤) Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, pp. 435 -438.

مستشرقين ذوي شأن كمارسل موران (Marcel Morand) ـ عن موضوعات شملت إصلاح أحكام الميراث أو التخلص منها نهائياً. لقد كان لهذه الحملة على الوقف والميراث ـ المرتبطَين ببعضهما ـ نطاق عمل واسع، إذ لم يتعرض لها الجزائريون وجيل جديد من رجال القانون والمفكرين والباحثين العرب فحسب، بل امتدت لتصل إلى أراضي العثمانيين الذين رضخوا للضغوط الفرنسية لتبني أفكارهم الثقافية، بما في ذلك أفكار الثورة الفرنسية عن الحرية والمساواة.

وكما هي الحال مع كل المشروعات الكولونيالية، صاحب فرض التشريعات المتعلقة بالأملاك وبالنشاط التجاري فرض قوانين أخرى متعلقة بالقانون الجنائي. تم تصميم هذه القوانين بحيث تفرض نظاماً مُعيناً على الشعوب الخاضعة للكولونيالية كخطوة أولى نحو مزيد من السيطرة ثم تغيير الهوية. فقد قرر «قانون وارنييه» (Loi Warnier) عام ١٨٧٣م أن القانون الفرنسي سيسري بعد ذلك على كل مناطق الجزائر، وأن المحاكم الشرعية ستقتصر على النظر في قضايا المواريث والأحكام الشرعية. بيد أن ذروة فرض القانون الجنائي جاءت بعد أقل من مرور عقد من الزمن، وذلك باعتماد «القانون الأهلي» (Code de l'indigénat) ذي السمعة السيئة المتعلقة بالقهر الشديد الذي يفرضه على أهل البلاد الأصليين في المناطق الخاضعة للكولونيالية، فضلاً عن تجاهله للإجراءات القانونية العادلة وإطلاقه يد موظفي الكولونيالية الإداريين في إنزال عقوبات مُوغلة في القسوة ضد المسلمين بلا رادع. هنا أصبحت السلطة السيادية الأوروبية ـ كما تعكسها «حالة الاستثناء» الشميتية، أو «حالة الطوارئ» عند أغامبن (Agamben) ـ قانوناً معيارياً اعتيادياً.

تمكَّن الفرنسيون بحلول الربع الأخير من القرن التاسع عشر من تفكيك طبقة المشتغلين بالقانون في الجزائر وما ترتبط به من نظام قضائي وتعليم قانوني، في مشهد متطابق تقريباً مع الحالة العثمانية. وبعد أن فقد العلماء مواردهم من خلال المصادرة والمركزية التي طالت الأوقاف فضلاً عن الإصلاحات الإدارية والتعليمية الفرنسية التي غيرت بنية الشريعة، تدهورت مكانتهم بصفتهم القائمين على التعليم واستنباط الأحكام الشرعية. وكما حدث في سياقات كولونيالية أخرى، اندثرت الآليات الاجتماعية المعرفية

التي أنتجت مهنة القانون وما يرتبط بها، وحل محلها نظام قضائي أوروبي بمحاكم جديدة وأنماط مُستحدَثة من الفقهاء والمحامين وتشريعات أوروبية من كل شكل ونوع.

وكما حدث مع النظام القانوني نفسه، تدرب الجيل الجديد من القانونيين من أهل البلاد الأصليين على قراءة الواقع بصورة توافق الكولونيالية، وتُقابِل القانون الأوروبي «التقدمي» بالشريعة «المتخلفة». (وحتى في تسعينيات القرن العشرين، نظل نسمع قضاة ومحامين من شمال أفريقيا والشرق الأوسط يتحدثون بصورة فظة يملؤها الازدراء عن طبيعة الشريعة «الغامضة» و«العشوائية» و«البدائية»[١٦٥]. وحين فرغ الفرنسيون من الجزائر في عام ١٩٦٢م، كانت صلاحية الشريعة قد تقلصت لتقتصر على النظر في الأحوال الشخصية (فضلاً عن «أحكام العبادات» التي لا خطر منها)، بعد أن فقدت سلطتها التأويلية على مجالات القانون الأخرى. تغيرت الشريعة إذاً ـ وهي النموذج المركزي الذي حدد كثيراً من جوانب الثقافة والحضارة الإسلامية ـ وتغير معها الفرد المسلم، بل واختفيا تقريباً. قد لا يخفى أن دافع الطمع في الأراضي الجزائرية ـ وما صاحبه من حملة على الوقف ـ كان اقتطاع أجزاء من الأراضي الجزائرية لزراعة العنب اللازم لصناعة النبيذ المُحبب إلى الفرنسيين، والمُحرم في الشريعة الإسلامية. كما لا يخفى أنه بحلول عام ١٩٦٢ قضى ما يقرب من المليون جزائري على يد الكولونيالية الفرنسية، وكان أغلبهم مدنيين غير مسلحين، ومنهم نسبة كبيرة من النساء والأطفال. تفرض السيادةُ الحق على الحياة والموت، حتى لو كان ذلك لمجرد أمر من أمور الرفاهية التافهة. ولا تحتاج السيادة إلى الالتزام بأسباب، أو على الأقل ليس بتلك الأسباب التي ترتبط عادة بمعايير المنطق والأخلاق الاعتيادية.

لقد مثلت الكولونيالية الفرنسية ومستشرقوها شكلاً بشعاً من الوحشية والقسوة، ما يعنى القول إن سياساتهم وممارساتهم ـ والتي ارتبطت بسيادتهم ـ

---

(١٦٥) كما شهدت بنفسي خلال ثلاثة عقود من الاحتكاك بمحامين وقضاة من تلك المنطقة ومن جنوب شرق آسيا، لا سيما إندونيسيا. قد يكون أكثر الخطابات إثارة للدهشة والصدمة في هذا السياق هي تلك التي تخرج من مصر تحديداً، لا سيما من قضاة المحكمة الدستورية العليا ومن عدد متزايد من الكتاب (الإسلاميين والليبراليين، دون افتراض أي تعارض بينهما).

كانت أقل تمييزاً وأكثر تعسفاً من سياسات وممارسات القوى الكولونيالية الأخرى. بيد أن السيادة ـ كما سنرى في الفصل الرابع ـ كانت وظلت العامل المشترك لكل المشاريع الكولونيالية الأوروبية. وتُعد الكولونيالية الهولندية في إندونيسيا نموذجاً آخر للمعرفة والممارسة السياديتين، بل تُعد نموذجاً مفيداً بالنظر إلى مدتها الزمنية الطويلة. لقد كان احتلال الهولنديين لجزيرة جاوة ـ الذي بدأ عام ١٥٩٦م ـ حدثاً عادياً في وقتها لا يختلف كثيراً عن مئات من الأحداث الشبيهة به في التاريخ، وقد كان ليظل عادياً لو لم تمر أوروبا بالتحولات التي مرت بها في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ففي أول ما يقرب من قرنين من الاحتلال، لم يقم الهولنديون بأكثر من استغلال المنطقة اقتصادياً، تماماً كما فعل الاحتلال لآلاف السنين، على الرغم من وجود بعض الجشع الزائد لدى الهولنديين. لم يشترك أي مستشرق في ذلك الاحتلال؛ فالمستشرقون لم يوجدوا بعد. وكدأب الاحتلال دائماً، لم يتدخل الهولنديون في شؤون «السكان الأصليين». وعندما قال دانيال ليف (Daniel Lev) ـ الخبير في التاريخ والسياسة الهولنديَّين ـ إن الهولنديين «عزموا على احترام القوانين المحلية. . . ما يعني أنهم لم يعبؤوا كثيراً بالأمر»[١٦٦]، لا يعنى هذا أن احترام التقاليد المحلية كان دافع هذا التوجُّه الذي يبدو متسامحاً في تلك الفترة الباكرة من الاحتلال. لقد كان السبب هو أن أوروبا لم تكن قد طورت بعد التمييز ـ بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون» ـ إلى درجة مُتقنة أو تمكنت من استخلاص كل مضامينه؛ فقد كانت المعرفة السيادية لا تزال في طور التكوين. غير أنه بحلول منتصف القرن التاسع عشر كانت ترسانة أوروبا الفكرية ـ وما صاحبها من تكنولوجيا عسكرية نتجت عن ذلك التطور الفكري ـ العلمي ـ مستعدة لإخضاع العالم لإرادتها، وكان الهولنديون مستعدين للمهمة.

يجدر بنا هنا أن نقول شيئاً عن التطور العسكري الأوروبي قبل الالتفات إلى الكولونيالية الهولندية ومستشرقيها. ثمَّة اعتقاد عند كثير من الباحثين أن الكولونيالية والإبادة وغيرهما من أشكال القتل الجماعي كانت مُحصلة هذا التطور العسكري التكنولوجي، بمعنى أن الكولونيالية والاستئصال الجماعي

---

(١٦٦) Daniel Lev, "Colonial Law and the Genesis of the Indonesian State," *Indonesia*, vol. 40 (October 1985), p. 58.

أصبحا ممكنين بسبب توفر التكنولوجيا العسكرية. ينسخ هذا الفهم بصورة بُنيوية فحوى الرأي القائل بأن الظواهر الحديثة هي تطور حتمي في المسيرة البشرية، ومن ثم اعتبار هذه الظواهر مراحل «طبيعية» في تجربة الإنسان و**التقدم** في العالم. بيد أن هذا يعني التعامل مع التاريخ كميتافيزيقا ـ إذ تبدأ العمليات التاريخية في سياق مُقدَّر سلفاً وإن كان غير مفهوم ـ أو كوعاءٍ لافتراضات لا تحتاج إلى برهان. يتجاهل هذا الطرح حقيقة هامة، وهي أن التطور العسكري التكنولوجي، مثل أي شيء آخر، ليس تطوراً تاريخياً حتمياً يسير في خطٍّ مستقيم بناء على روح تُحدد كل شيء بصورة توازي قوى التقدم «الحتمية». على خلاف هذا، كانت هذه التكنولوجيا جزءاً من مجموعة معينة من الظروف التي جعلت أوروبا ما هي عليه اليوم. كانت هذه التكنولوجيا ـ بعبارة أخرى ـ نتاج منظومة معرفية وأسلوب معين في النظر إلى العالم وفهمه من خلال **التمييز** بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون».

أنشأت بنية الفكر هذه في المجتمع وفي المراحل الأولى للتطور التكنولوجي جدلية عضوية شاملة؛ فقد كانت هذه التكنولوجيا أعراضاً وأدوات، ولم تكن سبباً لوجود العنف السيادي الذي أنتج ـ بصورة اعتيادية ـ أشكالاً بشعة وغير مسبوقة من الهولوكوست والإبادة والكولونيالية في القرن العشرين. لقد كان الميْل للعنف ظاهرة إنسانية منذ فجر التاريخ، ولا يختلف البشر المعاصرون هنا ـ بمن فيهم النازيون ـ عن أسلافهم. كان الجديد هو درجة أعمق من الشمول الذي أنتج نوعية جديدة من العنف. إن الإرادة السيادية الحديثة ـ بما في ذلك إرادة العنف ـ هي منظومة معرفية في النظر إلى العالم أنتجت معها تلك الأسلحة الفتاكة الجديدة. يُعد الزعم بتصادف ظهور هذه الأسلحة مع الواقع الأوروبي الناشئ في ذلك الوقت ـ أي الزعم بأن تلك الأسلحة مسؤولة عن الإبادة لتصادف وجودها ـ بمثابة تجاهل لذلك الظرف التاريخي بهدف عولمة وزر العنف السيادي الذي أدى إلى الإبادة. على خلاف هذا النموذج النمطي للخطاب الأوروبي، أزعم أن تلك التكنولوجيا العسكرية لا تتحمل ـ في ذاتها ـ مسؤولية كل ما ذكرتُ من اعتبارات.

عودة إلى الهولنديين. بحلول الثلث الأخير تقريباً من القرن التاسع عشر سقطت الأقاليم الرئيسية للأرخبيل الأوروبي. مثّل «القانون والنظام» العمود

الفقري للإدارة الكولونيالية، كما برهن على ذلك إصدار تشريع جنائي خاص بـ«السكان الأصليين». احتكرت «المحاكم الأهلية» (Landraden courts) - بطاقمها الهولندي - النظر في كل القضايا الجنائية والجرائم الكبرى، بل وحتى القضايا المدنية الخاصة بأهل البلاد[١٦٧]. ليس من المُستغرب إذاً أن تُصبح كل شؤون الأوقاف والمواريث تحت اختصاص هذه المحاكم. وفي عام ١٨٨٢، أعاد الهولنديون تنظيم المحاكم الإسلامية وأطلقوا عليها - بصورة دالَّة - محاكم رجال الدين (priesterraden)، ربما كإسقاط نفسي لاستبداد المحاكم الكاثوليكية في عصور أوروبا الوسطى على سكان الأرخبيل الذين لم يُذنبوا في شيء.

وكما فعل الفرنسيون في الجزائر والبريطانيون في الهند، استعانت الكولونيالية الهولندية بالمستشرقين. فلو كان للهند سير وليام جونز، فقد كان لإندونيسيا كورنليوس فان فولنهوفن (Cornelius van Vollenhoven)، وهو مستشرق هولندي مرموق تخصص في فرع من الدراسات القانونية أطلق عليه «قانون العادات» (*adatrecht*) الذي كان رائده هو المستشرق الأشهر كريستيان سنوك هورغرونية (Christian Snouck Hurgronje). أكَّد هذه الفرع الدراسي على الثنائية القانونية التي «اكتشفها» الهولنديون، ولم ينظر لها سكان المالايو - حسب الأدلة المتاحة - بصورة تقابلية أو إشكالية. على العكس، اعتبرت العادات والشريعة بنهاية القرن التاسع عشر مكملَين لبعضهما البعض ومتشابكَين. بيد أن «اكتشاف» هرغرونية للعادات، وتحويل فولنهوفن لهذا الأمر إلى فرع دراسة «علمي» فتح - فعلياً - باباً من أبواب الجحيم داخل الحياة السياسية والقانونية الإندونيسية بصورة استمرت حتى يومنا هذا.

ينبغي علينا التسليم بحق كل باحث في أن يقوم بأي نوع من التمييز في أي حقل دراسي. بيد أن ذلك لم يكن الوضع مع فولنهوفن وهرغرونية وأضرابهم؛ فما قام به هؤلاء لم يكن بحثاً علمياً بالمعنى المألوف، أي بصورة تشبه - على سبيل المثال - دراسة الانتخابات الأمريكية بهدف فهم بنيتها وأنماطها ومتغيراتها، أو حتى التنبؤ بنتائجها. على خلاف هذا، كان الأثر العام لـ«مساهمات» هؤلاء المستشرقين بمثابة «تقرير سياسات» في شكل

---

(١٦٧) المصدر نفسه، ص٥٩.

قابل لخدمة الحكومات، ما يُشبه القول ـ مثلاً ـ بأن الحزبين الأمريكيين لا يستطيعان خوض الانتخابات معاً، أو أن الأمريكيين لا يستطيعون التصويت إلا لحزب واحد نظراً لكوْن الآخر أقل تعبيراً عن «طبيعة» الشعب الأمريكي. لقد كان ما كتبوه أبحاثاً في العادات بالفعل، ولكنها كانت أبحاثاً ممزوجة بقرار سيادي كما برهن التاريخ على ذلك لاحقاً. ولفهم الأثر الكامل والمستمر لهذه الأبحاث على إندونيسيا، يلزمنا أن نطرح هذا السؤال: ما هي فرص «دراسة» كهذه التي افترضناها عن الانتخابات الأمريكية في أن يكون لها أثر في الواقع الفعلي؟

لقد اتَّخذ «قانون العادات» دائماً شكلاً شفاهيّاً؛ وعلى الرغم من أن بعض تلك العادات قد دُوِّنت، إلا أن الشفاهية ظلت سمتها الرئيسية. فقد كان للشفاهية وظيفة حاسمة، إذ إنها تطلبت المشاركة المجتمعية في تفسير ذلك «القانون» وتطبيقه من خلال ما يمكن أن نُطلق عليه «المعرفة المحلية». كما كانت تلك العادات نوعاً من الممارسة والحالة الذهنية والقانون الأخلاقي وأسلوباً في النظر إلى العالم بصورة يصعب أن تندرج تحت فكرتنا الحديثة عن القانون الذي يعمل ـ كلياً أو جزئياً ـ كأداة من أدوات الدولة القاهرة.

لقد حالت معرفة «قانون العادات» وتطبيقها المحلي دون الحاجة لظهور طبقة قانونية متخصصة، كالفقهاء المسلمين أو القانونيين في العصر الحديث. فلقد ارتبطت تلك المعرفة بالسلوك الفردي والجماعي العام، وعدَّها كذلك من التزموا بها وبما تمليه عليهم من تصرفات. بعبارة أخرى، لم تتجسد هذه المعرفة في نخبة ما، بل كانت متجذرة في المجتمع، حتى وإن اعتبر شيوخُه حفظةً لها. وبما أنها لم تتطلب التدوين ـ وبالتالي لم يكن لها أي شروح أو حواشٍ «علمية» ـ لم يكن في إمكان أي شخص أن يصبح مصدر السلطة القانونية أو المعرفية. تضمن الاستغناء عن الكتابة إذاً تجنب التدوين الذي هو أداة أساسية من أدوات نظام الدولة المركزي، أو الدولة الحديثة بالأحرى. اعتمدت العادات هكذا ـ في صورتها الطبيعية وتطورها التاريخي ـ على استمرار حالة الشفاهية التي هي حالة سيولة ومرونة معاً.

ومثل الكثير من المبادئ الفقهية في الشريعة الإسلامية، لم يكن

المقصود هو التطبيق الحرفي للعادات، بل كانت نوعاً من الهداية إلى السلوك المستقيم أو إلى حدود المسموح به والمنهي عنه في مجتمع بعينه. ولم يؤثر تدوين سكان المالايو لبعض العادات قبل التدخل الكولونيالي على تلك السيولة بصورة مهمة، إذ ظلت هذه المدونات جزئية وغير رسمية، ولم تمثل قط أي قانون رسمي بصورة تعلو على مصنفات الفقه الإسلامي. بيد أن تدوين الهولنديين للعادات غيَّر طبيعتها للأبد، إذ أعطاها بنية ومعنى مختلفين وغير مسبوقين، فضلاً عمّا تضمنه ذلك من نتيجة خطيرة تمثلت في جمود العادات[١٦٨]. ليس من الصعب فهم سبب إصرار الهولنديين على تدوين العادات، فقد أتى هؤلاء من التراث القانوني الأوروبي، حيث لم يُعتبر القانون غير المكتوب ـ والذي يقوم على تفسيره وممارسته الفرد والمجتمع المستقل في إدارة شؤونه ـ قانوناً بالمعنى الحقيقي للكلمة. وهكذا، فلكي يكون للعادات أي قوة يمكن للدولة القاهرة استخدامها، لَزِم أن تُحدد بدقة ثم تُقيد في شكل مدونات قانونية رسمية.

نؤكد مرة أخرى على أن هذا التطور لم يكن حتمياً، بمعنى أنه لم يكن تطوراً تاريخياً «طبيعياً» ومقدراً سلفاً. إن اعتقاد أن السياسات الهولندية كانت «طبيعية» لأنها عكست سلوك الأنظمة الكولونيالية بصفة عامة يُعد نوعاً من المفارقة التاريخية التي تخلط السبب بالنتيجة. فهذا الاعتقاد ـ ببساطة ـ يفشل في إدراك فرادة نتائج الكولونيالية الأوروبية التي تتجذر أسبابها في بنية فكر متميزة. يقدم لنا النموذج الإسلامي هنا مقابلة أخرى مفيدة؛ فعندما احتل المسلمون بلاداً جديدة، خضع السكان المحليون لـ«القانون العام» فقط، مثل قانون الضرائب والأراضي والقانون الجنائي وما إلى ذلك، بيد أنه تم السماح لهؤلاء السكان باستخدام قوانينهم الدينية الخاصة، ولم تكن هنا أي «حملات» أو برامج تهدف إلى دمجهم في نظام المُحتلين القانوني، كما لم يكن هنا إجبار للسكان على الدخول في نظام تعليم يهدف إلى إعادة تشكيلهم ليصبحوا ذواتاً جديدة، أي مواطنين بالمعنى الحديث[١٦٩]. وكما رأينا، لم

---

(١٦٨) M. B. Hooker: *A Concise Legal History of South-East Asia* (Oxford: Clarendon, 1978), pp. 192-193; *Adat Laws in Modern Malaya: Land Tenure, Traditional Government, and Religion* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1972), and *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws* (Oxford: Clarendon, 1975).

(١٦٩) قد يقول ناقد هنا ـ بعد أن يفشل في دحض هذه العبارة في الفترة قبل الحديثة ـ إن بعض =

يخضع المسلمون أنفسهم لنظام تعليمي من هذا النوع، إذ كان التعليم دينياً ومستقلاً عن الدولة (التي لم توجد في المقام الأول)(*). غير أنه على الرغم من أن الغزوات الإسلامية وحكم الشعوب غير الإسلامية تضمن نوعاً من «السيطرة»(١٧٠)، إلا أن هذا النمط من الحكم يمكن وصفه بسهولة بأنه ترك مسافة كافية من السكان الأصليين(١٧١). في المقابل، كانت الكولونيالية الأوروبية ـ بما في ذلك الهولندية منها ـ شديدة التدخل والتغوّل بصورة سعت إلى تغيير تكوين طبيعة الفرد الذي خضع لها. وقد نجحت الكولونيالية في إعادة تصميم ذلك الفرد والتحكم في جسده من خلال إخضاعه لنظام من التقنين والرقابة والنظام والعقاب لكي يصبح شخصية طيعة، تماماً كما فعل نظام الحكم الأوروبي في الفرد الأوروبي نفسه. إلا أنه لكي ينجح هذا المشروع كان من الضروري القضاء على النظام الاجتماعي الأخلاقي والعادات والتقاليد المحلية وأنماط التعاملات المادية وأي مفهوم محلي تقليدي آخر، لتحل محل كل هذه الأمور أشياء أخرى. لقد كانت الحضارات المستقرة ـ والتي **استمرت في** التطور عبر مئات أو آلاف السنين ـ نُظُماً بيئية بنتْ شبكة متداخلة من العلاقات بين الإنساني والبيئي، وبين الاجتماعي والكوني. لقد نتج عن فرض عقيدة «التقدم» على هذه الثقافات الآثار نفسها التي أحدثتها في البيئة الطبيعية وما يعيش فيها من كائنات(١٧٢).

لقد لعبت الكولونيالية وربيبتها الاستشراقية الدور الأهم في هذا

= الفقهاء ربما شجعوا الحكام على فرض هذه الأمور على أهل البلاد الأصليين في بدايات العصر الحديث، وذلك قبل انهيار «المنظومة القانونية» للشريعة انهياراً كاملاً خلال القرن التاسع عشر. على الرغم من أنني لا أستطيع شخصياً توثيق هذه الدعوات للحكام، إلا أن وجودها المحتمل يدعم طرحي ولا يدحضه، إذ إنه لم يكن لها صدى في الممارسة الفعلية لـ«الدولة» الإسلامية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر.

(*) يُراجع في هذا كتاب المؤلِّف: وائل حلاق، **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة عمرو عثمان (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤) (المترجم).

(١٧٠) حسب الطريقة التي فرقتُ بها بين مصطلحَي السيطرة والسيادة. انظر القسم الرابع من هذا الفصل.

(١٧١) انظر، على سبيل المثال:

Hallaq, *Origins and Evolution of Islamic Law*, pp. 29-32.

(١٧٢) أتناول هذه القضية ببعض التفصيل في الفصل الخامس.

العدوان. دفع فان فولنهوفن - الذي انتمى إلى سلسلة من الباحثين الهولنديين الذين عدّوا الإسلام وشريعته خطراً، تماماً كنظرائهم الفرنسيين في الجزائر - بحماس شديد، لكي تصبح العادات وليس الشريعة هي أساس الحكم في المجتمعات التعددية في جزر الهند الهولندية. كان هذا الموقف رد فعل على آراء مستشرقين آخرين - مثل فان دِنْ برخ (L. W. C. van den Berg) - دعموا فكرة أن تكون الشريعة وليس العادات، هي قانون الجزر الدائم. وفي رده على هذا الرأي، زعم فولنهوفن أن العادات كان لها حضور وتأثير كبير على سكان الأرخبيل، في مقابل الشريعة الإسلامية التي كان حضورها خفيفاً ودورها قليل الأهمية، حسب زعمه[١٧٣]. ومن المدهش أن فولنهوفن اكتسب هذه المعرفة من مجرد زيارتين قصيرتين إلى إندونيسيا. كما أكد فولنهوفن أن أي محاولة لإضعاف العادات تعني فتح المجال واسعاً للإسلام، ذلك الدين الذي اعتبره - هو وكثيرٌ من مواطنيه وأضرابه - وسيلة سياسية من وسائل الوحدة بين السكان المحليين، فضلاً عن كونه الدين الذي شكل تهديداً للمسيحية لعدة قرون. إضافة إلى ذلك، يساعد دعم العادات - والتي لم يكن لها مظهر التكوين «الديني» - على تعزيز العلمانية. قام فولنهوفن على إثر ذلك بتصنيف عمل ضخم دوَّن فيه العادات الشفاهية في ثماني عشرة نسخة، في الوقت الذي تكوّن فيه الأرخبيل من أكثر من ألف جزيرة كان لكلٍّ منها نسختها الخاصة من العادات، أو حتى أكثر من نسخة واحدة. «لقد انتهك [تدوين العادات] مبدأً أساسياً في نظرية العادات، ألا وهو أنها انْتمتْ إلى التراث المحلي. أما بعد التدوين، فقد انْتمتْ إلى الكتب، حيث استخدمها القضاة الهولنديون - ثم القضاة الإندونيسيون بعد نصف قرن لاحقاً - كما لو كانت تشريعات قانونية»[١٧٤].

---

(١٧٣) J. F. Holleman, ed., *Van Vollenhoven on Indonesian Adat Law: Selections from Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981), pp. 7-11 and passim.

انظر أيضاً:

C. Fasseur, "Colonial Dilemma: Van Vollenhoven and the Struggle between Adat Law and Western Law in Indonesia," in: W. J. Mommsen and J. A. De Moor, eds., *European Expansion and Law: The Encounter of European and Indigenous Law in the 19th-and 20th-Century Africa and Asia* (Oxford: Berg, 1992), pp. 240-262.

(١٧٤) Lev, "Colonial Law and the Genesis of the Indonesian State," p. 66.

بعد إعلان الحكومة الهولندية عام ١٩٢٧ أن العادات وليس الشريعة هي القانون المرجعي، بدأت بعض التغييرات المؤسسية في التشكّل، وظهرت دراسات جديدة ـ كدراسات برنارد تِرْ هار (Bernard Ter Haar) ـ تهدف إلى مَنْهَجة هذه العادات لدعم السياسة الجديدة بكل حماسة. ومنذ ذلك الوقت، تدرَّب الباحثون الهولنديون وتلاميذهم من السكان المحليين ـ وقد جاء أغلبهم من الطبقة الأرستقراطية التي استقطبها الهولنديون في جاوة ـ فضلاً عن الإداريين والمستشارين الكولونياليين على قانون العادات بوصفه القانون الرسمي النموذجي. هوت الشريعة إلى مكانة ثانوية بعيدة، حيث لعبت دوراً ضئيلاً كمصدر لبعض التعديلات على العادات في ظروف معينة. اعْتُمد هذا التغيير رسمياً من خلال خطاب أكاديمي وسياسي آخر أُطلِقَ عليه مصطلح «نظرية التلقي» (Reception Theory). بيد أن المشروع لم يتوقف هنا، ففي أسلوب كولونيالي نمطي، أُنشِئَ نظام تعليمي جديد لتعزيز هيمنة المشروع الكولونيالي. بلغ عدد المدارس الهولندية ـ بمستوياتها المختلفة ـ أكثر من ألف مدرسة بحلول العقد الأول من القرن العشرين[١٧٥]، ما مكن النخبة الجاويّة وغيرها من الحصول على التعليم الذي أهَّلها للالتحاق بالدراسات القانونية في المؤسسات الغربية، مثل باتافيا (Batavia)[*] وليدن (Leiden). وقد خرج من هذه النخبة دارسو العادات الذين تبنَّوا نظرية التلقي التي شجَّعت على الفُرقة والتمزق. ولا تزال إندونيسيا ـ حتى يومنا الحاضر ـ تعاني من هذا الوضع، بعد أن تمت هندستها لتصبح مؤسسة أو ذاتاً طيّعة كما أرادوا لها أن تكون.

ولم يختلف الوضع في الهند كثيراً، حيث كان القانون «المحلي» أكثر «عشوائية وتخبطاً» مما يمكن للذوق البريطاني قبوله. ومثل كل الإدارات الكولونيالية الأخرى، تمت الاستعانة بالمستشرقين. لم يستطع البريطانيون السيطرة العسكرية الفعلية على الهند قبل عام ١٧٥٧م، وذلك حين بدؤوا حملة مُنظمة لاستغلال موارد البلد من خلال السيطرة القانونية الأقل كلفة من

(١٧٥) Takashi Shiraishi, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926* (Ithaca, CA: Cornell University Press, 1990). pp. 28-29.

(*) كانت مدينة باتافيا عاصمة ما أُطلق عليه جزر الهند الشرقية الهولندية (Dutch East Indies)، وهي تقع تقريباً في موقع العاصمة الإندونيسية جاكرتا حالياً (المترجم).

السيطرة العسكرية التي استخدمت حتى تلك اللحظة. كان الغرض المباشر هو الربح ـ بطبيعة الحال ـ من خلال دمج الهند في السوق المفتوح. بيد أن الهدف الحقيقي والنهائي ـ حسب «تقرير» ماكولاي[(١٧٦)] ـ كان إعادة تشكيل الهند في صورة القوة الكولونيالية، أي دمج الهنود في الحضارة وإن ظلت «دماؤهم» وبشرتهم البنية كما هي. لقد كان النظام القانوني هو المجال الأدائي الذي حدَّد طبيعة السيطرة وإعادة التشكيل وقوتهما. تطلب الأمر إذاً خطة «قانونية» قوية وفعالة، فتصدى للأمر حاكم البنغال البريطاني الفاسد، وارن هاستنغز (Warren Hastings). نتج عن هذا نظام ثُلاثي أُطلِقَ عليه «خطة هاستنغز» (Hastings Plan)، كان على رأسه إداريون بريطانيون بصورة حصرية، يليهم طبقة من قضاة بريطانيين يتشاورون مع الفقهاء المسلمين في الأمور التي تقع تحت نطاق الشريعة. ثم يأتي في الطبقة الأدنى القضاة المسلمون الذي مارسوا القانون في المحاكم المدنية في البنغال ومَدْرَس[(**)] وبومباي. صُممت الخطة بحيث تُعيد تشكيل العادات والأعراف المحلية ثم تقوم بدمجها في بُنية بريطانية تنسجم مع المبادئ «العالمية» للعدل.

لقد وجد القضاة البريطانيون صعوبة كبيرة في فهم اختلافات الآراء والمرونة في «القانون» الإسلامي والهندي، ما دفعهم لوصف الوضع بالعشوائية والتَفلُّت، وبكون الشريعة مجموعة فاسدة من آراء فقهية فردية[(١٧٧)]. وللتعامل مع هذه «العشوائية» ـ التي تنم عن «غياب النظام» وعن «طبيعة بدائية» ـ استُدعي المستشرق الأشهر والمتخصص في الدراسات الكلاسيكية السير وليام جونز (Sir William Jones, 1746-1794) من جامعة أكسفورد[(١٧٨)]. لا يبدو أن جونز تردد كثيراً في تحديد ما يجب عمله لحل

---

(١٧٦) Macaulay, “Minute on Indian Education”.

(**) وقد أصبح اسمها الآن شيني (Chennai)، وهي تقع في ولاية تاميل الهندية (المترجم).

(١٧٧) Werner Menski, *Hindu Law: Beyond Tradition and Modernity* (Oxford: Oxford University Press, 2003), pp. 164 - 65, and passim.

(١٧٨) Siraj Ahmed, *The Stillbirth of Capital: Enlightenment Writing and Colonial India* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2012); Garland Cannon and Kevin Brine, eds., *Objects of Enquiry: The Life, Contributions, and Influence of Sir William Jones, 1746-1794* (New York: New York University Press, 1995); Michael J. Franklin, *Orientalist Jones: Sir William Jones, Poet, Lawyer, and Linguist, 1746-1794* (Oxford: Oxford University Press, 2011), and John Strawson, “Islamic Law and English Texts,” *Law and Critique*, vol. 6, no. 1 (1995), pp. 21-38.

«المشكلة الهندية»، فقد اقترح لهاستنغز كتابة تشريعات «تضم خُلاصة شاملة للقانون الهندي والإسلامي»[(١٧٩)]. كان هذا الأمر بمثابة ثورة بُنيوية شاملة غيَّرت القوانين والمجتمع الهندي بصورة جذرية على المدى الطويل. وقد كان تبرير إنشاء هذا النظام الدخيل على الأنظمة الإسلامية والهندية القضائية ـ الأخلاقية هو الزعم بأن هذه «القوانين» كانت تعسفية ومتباينة وغير منضبطة، ومن ثَمَّ لا يمكن للهند أن تعيد أمجاد ماضيها إلا من خلال استعادة نصوص التراث العظيمة[(١٨٠)]. لم تسمح السيطرة السيادية باحتمال وحيد في الواقع، ألا وهو أن هاستنغز وجونز لم يفهما ـ أو لم يريدا أن يفهما ـ ما كانا يتناولانه، وأنهما كانا بحاجة إلى مزيد من التعليم والتثقيف قبل الجهر بخططهما الطائشة. أو ربما فهم السيدان ذلك، ولكن كان فهمها غير ذي صلة بالأمر فنُحِّي بالتالي جانباً من دون تردد. فما دامت السيطرة السيادية قد استطاعت أن تقرر أن موضوع المعرفة ليس فيه تعقيد خارج عقل الذات المُدرِكة، فإنها تستطيع أن تقرر كذلك أن الاستثناء هو نفسه قاعدة.

كانت هذه الخطوة من إعادة التشكيل النصّي هي نصف الخطة فقط، إذ صاحبتْ عملية إعادة كتابة وهيكلة النظامين القانونيين خطة أخرى قامت على إعادة هيكلة البعد الاجتماعي للمعرفة القانونية نفسها كما فهمها الناس. لقد أسَّس جونز نظاماً اعتمد «رقابة كاملة على مفسري التشريعات

---

(١٧٩) ورد في:

Bernard Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), p. 69.

انظر أيضاً:

Scott A. Kugle, "Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South India," *Modern Asian Studies*, vol. 35, no. 2 (2001), pp. 257-313.

(١٨٠) «كان الهدف من ترجمة [جونز]. . . هو منح «الاستيطان الدائم» (Permanent Settlement) في عام ١٧٩٣م هيكله القانوني. لقد اعتبر جونز التشريعات القانونية التي عمل عليها. . . أهم إسهاماته للتاريخ، وليس أعماله الاستشراقية الأخرى كرسالته الهندية ـ الآرية التي اشتهر بها: لقد طمح [جونز] لأن يكون «جستنيان الشرق». لقد أراد جونز إذاً أن يخدم الاستشراق متطلبات المِلكية الكولونيالية. . . لقد منح استشراق جونز قانون المِلكية الثوري الخاص بشركة الهند الشرقية مظهراً ذا جذورٍ تاريخية، رابطاً إياه بـ«عصر ساكونتالا» (Sakuntala Era)، على الأقل بالنسبة إلى قرائه الأوروبيين. كما شرعنتْ قوانينُ مانو ـ في الوقت نفسه ـ «الاستيطانَ الدائم» وصرفت الانتباه عن سياقه المادي وعن تبعاته؛ فقد بدا وكأن المنطق الذي قام عليه قد أقرَّه تراث الزمن السحيق». انظر:

Ahmed, Ibid., pp. 176-177.

المحليين»[١٨١]، وهو المشروع الذي أخضع العقل الهندي لأنماط جديدة من التفسير المنضبط والاستنباطي والموضوعي والمنظم والمتسق مع المفاهيم «العالمية» للعدل والإنصاف.

تمثلتْ الخطوة الأولى في مشروع جونز في ترجمة بعض مصادر الفقه الإسلامي إلى اللغة الإنكليزية (وكان القانون الهندي قد خضع لنفس العملية). كان الهدف المباشر من هذه الترجمات هو تسهيل قدرة القضاة البريطانيين على الاطلاع عليها وقد انعدمت ثقتهم تماماً في الفقهاء المسلمين الذي كانوا مستشارين لهم. وكما حدث في إندونيسيا الهولندية، أصبحت النصوص تشريعات. (وفي واقع الأمر، كان الهولنديون هم من قلَّدوا البريطانيين في هذه العملية، وليس العكس). يمكننا القول إن عملية الترجمة كانت هي نفسها عملية التدوين، وهي ظاهرة دخيلة على طبيعة الشريعة والعادات وبُنْيَتَيْهما، بل ومتناقضة معهما. لقد كان حجم هذا التغيير كبيراً بصورة لا يمكن تقديرها.

تُعد عملية التدوين أسلوب حياة الدولة القومية، وهو أسلوب يتضمن التسخير الواعي لأداة معينة من أدوات القوة السيادية. فعملية التدوين تقوم على اختيار مُتعمَّد في ممارسة القوة القانونية والسياسية لتحقيق أكثر من مهمة في الوقت ذاته. إن أهم سمة من سمات التشريع المكتوب هو **إنتاج** النظام والوضوح والدقة، فضلاً عن السلطة، بطبيعة الحال[١٨٢]. يُعتقد - بصفة عامة - أن التشريعات الحديثة المكتوبة تستبدل «كل العادات والقيم والقوانين

---

(١٨١) ورد في:

Cohn, Ibid., p. 69.

انظر أيضاً:

Michael Anderson, "Legal Scholarship and the Politics of Islam in British India," in: R.S. Khare, ed., *Perspectives on Islamic Law, Justice, and Society* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1999), p. 74.

(١٨٢) يُعد هذا الطرح الأساسي لفرديناند ستون (Ferdinand F. Stone)، وذلك على الرغم من اعترافه بأن التدوين هو أداة الدولة (وكذلك أداة المصلحين) لإنتاج «نظام اقتصادي واجتماعي جديد». انظر:

Ferdinand F. Stone, "A Primer on Codification," *Tulane Law Review*, vol. 29 (1954-1955), pp. 303-310, at 303-304.

السابقة التي تتسم بالتباين»[١٨٣]، وهذا - في حد ذاته - برهان على أن «الكولونيالية» في كل مكان، بما في ذلك أوروبا نفسها. كما أن هذا الإحلال يتسم بالعمومية، فالتشريعات يجب أن تتصف بالشمولية والحصر بحيث تغطي الجوانب التي تنظمها بصورة كاملة تمنع بالضرورة وجود أي قانون آخر مُنافس. ولو سُمح لأي قانون آخر أن يظل له دور، فإن ذلك يحدث بتصريح من التشريع نفسه[١٨٤]، والذي تظل له السلطة المُطلقة والحصرية على كل القوانين الأخرى.

كما يجب أن تتسم التشريعات بـ«الاطّراد والوضوح»، وأن تُنظَّم بصورة عقلانية ومنطقية، وأن تكون سهلة الاستخدام للقضاة والمحامين[١٨٥]، وهي كلها أمور يُفترض عدم وجودها في «القوانين التقليدية». ويجب كذلك أن تتضمن التشريعات تأكيداً على سلطتها، وأن تتسم مبادئُها بالعمومية والإيجاز. كما أن القوانين لا تتناول الحالات الفردية أو الإنسان بوصفه إنساناً؛ فالقوانين دائماً تتصف بالتجريد والإيجاز وعدم الإشارة إلى حالات مُحددة. لقد اعتُبرت للتشريعات المدنية الفرنسية والألمانية «مزية أنها تستطيع أن تضم في مجلد واحد ما تحتاج مصنفات القانون العام (Common Law) إلى مكتبة كاملة لاستيعابها»[١٨٦]. كما أن اعتبارات الاقتصاد الأداتي لها قيمة عظمى، وإن كان اهتمام التشريعات الأكبر هو خلق التجانس والتماثل، وهو توجه ينسجم مع قيم التجانس والتعميم الحداثية. يعني هذا أن سلطة التشريعات تمتد إلى أبعد من قوتها القانونية والإدارية والتنظيمية؛ فالتشريعات تمتلك قوة أدائية تعمل - من خلال القانون - على تشكيل وإعادة تشكيل الذات والأفراد[١٨٧].

---

(١٨٣) S. A. Bayitch, "Codification in Modern Times," in: Athanassios N. Yiannopoulos, ed., *Civil Law in the Modern World* (Kingsport: Louisianan State University Press, 1965), pp. 161-191 and 164.

(١٨٤) يعد نظام «القانون العام» (Common Law) استثناء بالطبع؛ بيد أن الغالبية العظمى من الدول الإسلامية لم تتبنَّ هذا النظام. وتبرز مصر كحالة واضحة لمحمية بريطانية اختارت نظاماً قانونياً يستند إلى النظام الفرنسي.

(١٨٥) يُعتبر هذا الأمر بالنسبة إلى ستون سبب وجود القوانين في المقام الأول. انظر: Stone, Ibid., pp. 303-304.

(١٨٦) المصدر نفسه، ص٣٠٦.

(١٨٧) انظر: Bayitch, Ibid., pp. 162-167.

أما في تاريخ الإسلام، فإن الفرد المواطن (the national subject) لم يكن خارج اهتمامات الشريعة فحسب، بل إن فكرة وجوده وقفت على النقيض من نظام الشريعة وغرضها؛ فقد كان هدف الشريعة هو إنتاج الفرد والمجتمع الأخلاقيَّين(١٨٨)، ما جعلها تتعارض مع أغلب سمات التشريعات المكتوبة. فعلى المستويين النظري والعملي، اعتمدت الشريعة على تكاملها مع العادات والأعراف(١٨٩). ولم تعمل الشريعة في أي مكان بشكل حصري قط، بل اعترفت - من حيث المبدأ وفي كل مكان - بأهمية العادات في تكوين القواعد داخل نطاق الشريعة، ما منح الممارسات المحلية معنى قوياً وتفرداً ثقافياً. سمحت هذه الوطأة الخفيفة لنظام حكم الشريعة بوجود الحكم الذاتي، بل بانتعاشه وازدهاره (وهو ما يفسر - على نحوٍ ما - الوضع المستقل للشعوب التي خضعت للحكم الإسلامي). وقد كان الحكم الذاتي سمة قوية من سمات الوجود المستقل في عصور ما قبل الحداثة(١٩٠).

ربما لم تكن الشريعة - بطبيعتها التأويلية والفردية - ذات منهج واضح حسب التصور الأوروبي للعالم، في حين أن المتخصص في الشريعة يعدُّها ذات منهج واضح بصورة أخرى. فعلى الرغم من أن التشريعات الحديثة هي - على أية حال - أسهل استخداماً من أغلب مصنفات الفقه، فإن الوضوح هو قضية نسبية في المقام الأول، بحيث يمكن للمتخصص في الشريعة أن يرى مبادئها وأحكامها بنفس درجة وضوح التشريعات لأي مُمتهن للقانون الحديث. لا ينفي هذا كوْن الفقه الإسلامي مفتقداً للوحدة الداخلية ولبساطة التشريعات الفكرية؛ فاختلاف الآراء وتعددها هو سمة أساسية من سمات ذلك الفقه بكل تأكيد. فقد ازدهرت الشريعة بفضل طبيعتها التعددية، كما أن هذه التعددية هي التي منحتها المرونة اللازمة للتعامل مع المواقف المختلفة

(١٨٨) عن موضوع الأثر الأدائي لتقنيات النفس، انظر:
Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 110-38.

(١٨٩) انظر:
Hallaq: *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, pp. 159-196, 200-208, and "A Prelude to Ottoman Reform: Ibn 'Abidin on Custom and Legal Change," in: Israel Gershoni, Hakan Erdem and Ursula Woko ck, eds., *Histories of the Modern Middle East: New Directions* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2002), pp. 437-461.

(١٩٠) عن الحكم الذاتي، انظر:
Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, pp. 200-208.

في مجتمعات مختلفة ومناطق متباينة ثقافياً. لقد سمح تعدد الآراء بتناول مواقف معينة وخاصة متعددة، فضلاً عن تسهيله للتغير القانوني الذي اتسع له نظام الشريعة من خلال آليات متجذرة في بنية التفكير القانوني[١٩١]. لقد ناقضت طبيعة الشريعة التعددية روح الانسجام الذي لم يكن هدفاً من أهدافها. وبما أن اهتمام الشريعة انصبَّ على الفرد كمُكلَّف شرعي مستقل، لم تكن ثمة حاجة إلى لغة مجردة أو عمومية. بيد أن الأهم من ذلك كله هو أن طبيعة التشريعات التي تعلن عن سلطتها، فضلاً عن تجانس مادتها وآثارها، تُظهر إرادة القوة التي تمتلكها الدولة القومية. أما في الشريعة، فإن إرادة القوة لم توجد لأن الشريعة ونظامها اتَّجها من أسفل إلى أعلى، أي من الفرد والجماعة والمجتمع أولاً، وإلى آليات الحكم («السياسي») الأكبر التي حكمتها الشريعة أيضاً[١٩٢].

لقد نزع مشروع الترجمة عند جونز ـ وما لزم عنه من تدوين ـ النص القانوني عن سياقه القائم على التأويل والشروح، وعن منظومته المعرفية القائمة على نظام تأويلي مُتمركز حول الأخلاق[١٩٣]. يعني هذا أن النص لم يعد يعمل بالصورة التي ظل يعمل بها لألف عام كاملة، إذ لم يكن النص «حدثاً» وإنما **حالة تأويلية**. غير أن هذا لا يعني أن النص كان مركزياً بالنسبة إلى التأويل والتفكير الفقهي والممارسة العامة؛ ففي ثقافة شفاهية مُركبة ـ كما كانت الثقافة الإسلامية ـ مثّلت الشفاهية مقياس التكوين الأخلاقي في نقل المعرفة الفقهية وغيرها، ما يعني أنه كانت للكلمة المنقولة شفهياً درجة من الأصالة لم تتوفر للنص المكتوب؛ فالنص يمكن التلاعب به دائماً وتزويره دون الوصول إلى الفاعل، أما المعرفة المنقولة شفاهة وبصورة مباشرة من شخص لآخر فقد حافظت على هوية كل حلقة في سلسلة الإسناد بكل ما يحمله هذا من مسؤولية أخلاقية على كل فرد منهم. كانت الشفاهية إذاً نمطاً معيناً من تقنيات المعرفة التي شكَّلت الفرد في قالب أخلاقي من خلال محتواها وغايتها وطرق عملها. وهكذا، كانت الشفاهية ـ بوصفها شفاهية ـ

(١٩١) Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, pp. 121-235.

(١٩٢) Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 48-62.

(١٩٣) Strawson, "Islamic Law and English Texts".

أدائية، ولم تكن مجرد «طريقة» لنقل المعرفة. بيد أن أهم شيء هنا هو أن الشريعة ـ من الناحية الأخلاقية ـ لا يمكن اعتبارها «بدائية» كما عدَّها البريطانيون وكل الأوروبيين الآخرين تقريباً.

كما أدى القضاء على العُرف ـ وقد كانت له آثار ضخمة في حد ذاته ـ إلى القضاء على البيئة الاجتماعية التي عملت الشريعة الإسلامية فيها. فقد اقتلع فعل الترجمة نفسُه الشريعةَ الإسلامية من تربتها التأويلية ـ اللغوية ومن حاضنتها الاجتماعية التي تجذّرت فيها واعتمدت في نجاحها عليها[194]. كما سمح التنظيم القانوني الجديد للبريطانيين باستبعاد الفقهاء المسلمين ليحل محلهم رجال قانون مدربون على الطريقة البريطانية، ما حوّل «شريعة الإسلام» إلى قانون دولة. كما عنى هذا أن الاشتغال بالفقه الإسلامي ـ والذي كان مستقلاً ومرتبطاً بالمجتمع ـ لم يكن من اهتمامات الدولة بصفتها الاعتبارية المتعالية على المجتمع. كانت النتيجة النهائية هي إعادة تشكيل الشريعة (فضلاً عن «القانون» الهندي) لتصبح نُسخة من القانون الإنكليزي، أو ما أطلق عليه «القانون الإسلامي ـ الإنكليزي» (Anglo-Muhammadan Law). ومع هذا التحول، فتَّتَتْ مؤسسات الدولة ونظم الحكم الجديدة البُنى الاجتماعية كخطوة أولى نحو إعادة تشكيل الأمة. لقد قامت القومية ـ والتي هي أوروبية حتى النخاع ـ بإعادة هندسة آسيا بصورة حرفيّة، بنفس القدر الذي أعادت به اختراع سائر العالم وإنتاجه في ثوب جديد.

لم يكن عمل وليام جونز في هذا المشروع الهندسي الضخم مجرد اجتهاد شخصي منه، بل إنه عبّر عن المدى الكامل للقوة المؤسسية والمعرفية الأوروبية التي وفّرت «ظروف الملاءمَة» المُناسبة لها. ربما كان جونز هو أكبر المواهب المتوفرة في ذلك المكان والزمان، بيد أنه كان أيضاً تجسيداً للمدى الكامل لقوة المعرفة البريطانية الأدائية وما أنتجته من كولونيالية. فلم يكن لكل خطاب جونز وترجماته وشِعره وكل إبداعاته الفكرية والفنية الثرية دور كبير في غزو الهند أو أي منطقة أخرى[195] (كما كانت الحال مع

---

(١٩٤) عن هذه القضية وقضايا أخرى مرتبطة بها، انظر كتابات إم بي هوكر (M. B. Hooker) في الهامش الرقم (١٦٨).

(١٩٥) هذه إشارة إلى مناقشتي للنطاقات الأكاديمية المركزية والهامشية. انظر: القسم الثاني من الفصل الرابع.

نظرائه، أو حتى مع العقول الأكثر إبداعاً وتبحراً في العلم في التراث الإسلامي والتي صاحبت الغزاة الكبار في حملاتهم العسكرية، بما في ذلك غزو الهند نفسها). فلو أن جونز لعب ذلك الدور في تحويل الهند، فقد فعل ذلك على أساس المعرفة ـ المتفردة في التاريخ الإنساني ـ التي اعتمد عليها. كما كانت هذه المعرفة جزءاً من تشكّل خطابي ونظام قوة أوروبيين أعطياها قوة وفاعلية حوّلت كل هذه الأمور إلى نزعة سيادية اعتمدت في وجودها وعملها على نمط معين من معرفة العالم.

لم تكن **قوة** الكولونيالية **الدافعة** ـ كما يظن أغلب المؤرخين العسكريين وغيرهم ـ هي المدفعية الآلية أو البوارج الحربية أو حتى أي شكل من الإدارة البيروقراطية؛ لقد كانت القوة الدافعة هي بنية الفكر التي جعلت كل هذه الأمور ممكنة في المقام الأول. إن التركيز على القوة العسكرية وعلى قدرتها التدميرية الهائلة يصرف الانتباه عن الأصل بصورة كاملة. كما يُعد التركيز على نصوص الاستشراق الأوروبية ـ الأمريكية ـ بوصفها تجسيداً لتزييف صورة الشرق والإساءة له وللتواطؤ مع القوى السياسية والاقتصادية، كما يعتقد سعيد وآخرون ـ بمثابة الزعم بأن الأوروبيين والأمريكيين اخترعوا هذه القوة العسكرية المُدمرة ثم تصادف استخدامهم لها في الغزو العسكري. لا يقول لنا هذا شيئاً جديداً؛ فما يهم هنا حقاً هو معرفة الغرض الذي اختُرعت من أجله الأسلحة الحديثة في المقام الأول. فما الذي جعل فكرة اختراع هذه الأسلحة مُمكنة؟ وما هي المنظومة الفكرية التي شكَّلت عقول المخترعين لها؟ وما هي العلاقة بين هذه المنظومة واختراع الأسلحة نفسها؟ وما العلاقة بين المدفع والبندقية والبارجة الحربية، وبين البارجة الحربية والنص الاستشراقي المُزيِّف لصورة الشرق؟ ولو أن القوة السياسية والكولونيالية هي من «دعم» ذلك النص، فكيف انقلب الوضع ليدعم هو نفسه تلك القوة القاتلة، بل ويجعلها مُمكنة؟ إن النظر إلى النص الاستشراقي باعتباره مدعوماً من القوة وباعتبار فشله في إنتاج المعرفة الموضوعية التي ادّعاها يعني ـ فعلياً ـ الزعم بأن استخدام الأسلحة يشي فقط بنزعة مستخدميها العدوانية، أو بأن سبب وجود الأسلحة هو حفظ السلام، وهو السبب الذي يجعل مجرد فكرة تطوير هذه الأسلحة غير واردة أصلاً. إذا قبلنا كل هذه الأمور عن الكولونيالية واستشراقها، لن نجد صعوبة في إدراك أن الصورة التي رسمها سعيد كانت مقلوبة رأساً على عقب.

بيد أن سعيداً لم يكتفِ بقلب الأولويات التحليلية، بل تجاوز ذلك إلى إدانة الاستشراق بمُجمله. يمكن لقارئٍ مُجامل لسعيد النظر إلى موقفه باعتباره نوعاً من المبالغة البلاغية الهادفة إلى توضيح الفكرة، بيد أن لهذه المجاملة ثمناً باهظاً، إذ إنها تُهدد التماسك النظري ووضوح الرؤية التحليلية نفسيْهما. كما أن ذلك التعميم يُشوش على رؤية طريقة عمل القوة، ويُناقِض نظرية فوكو التي ادَّعى سعيد تأثره بها. أحاول ـ في الفصل التالي ـ سَبْر مشكلة التعميم هذه من خلال نظرة للمؤلف. سأعتمد في هذا الأمر على عدة أمور، منها مثال لمستشرق يُقوِّض سرديّة سعيد بكل الطرق المُمكنة، ويتناول أبعاداً لم يصل إليها إدوارد سعيد أبداً.

الفصل الثالث

المؤلف الهدَّام

(١)

كان لأوروبا ـ كما رأينا ـ مستشرقون مقيمون في البلاد التي خضعت للكولونيالية الأوروبية، مثل موران الفرنسي وفان فولنهوفن الهولندي وجونز البريطاني. بيد أنه إضافة إلى هؤلاء، كان هناك فِرقة كبيرة من مستشرقين مُساندين لهم في أوروبا نفسها. اشترك هؤلاء مع نظرائهم الكولونياليين في إنتاج منظومة خطابية غذَّت ثقافة الغزو والسيطرة السيادية الأوروبية. وقد وفَّرت كل هذه الأمور ظروفَ الملاءمة المطلوبة لكي يصبح الاستشراق مجرد سلاح إضافي في عدوان أوروبا على كل بلد آخر، وإن لم يهدف هذا العدوان عادة إلى القضاء على الضحيّة بصورة نهائية؛ فالحرب ـ كما الإبادة الجماعية ـ تهدف غالباً إلى إعادة ترتيب الوجود والواقع، وليس إعادة خلقهما من العدم. بيد أن هذه الفكرة لا يمكن أن تعبر عن الاستشراق بصورة كاملة، إذ إنها تقع في إثم الاختزال الصغير نسبياً. تكمن الخطيئة الكبرى لهذا الطرح في استبعاده احتمالية وجود آلية قوة عكسيّة ومنظومة مُركبة من النطاقات المركزية التي تولِّد ـ كما برهنتْ على ذلك الخبرةُ الممتدة عبر القرون ـ مجموعةً متنوعة ومتعارضة من القوى داخل النطاقات المركزية، بما فيها تلك النطاقات المُهيْمنة[1]. فنطاقات القوة تحتاج بطبيعتها

---

(١) لا يجب الخلط بين طرحي هنا وطرحي في الفصل الرابع المتعلق بما أطلقت عليه «حجر لاتور» (Latour's Stone)؛ فالنطاقات المركزية الحديثة هي نطاقات قوة، وهي نفس النطاقات التي جعلت ـ في مجموعها ـ المشروع الحداثي ممكناً في المقام الأول؛ أما النطاقات المركزية المحلية، فعلى الرغم من أنها لعبت دورها قبل المواجهة الكولونيالية، فإنها كانت هدفاً للاستئصال والهلاك غالباً. وفي حالة الاستئصال، فقدت هذه النطاقات ـ بحكم الأمر الواقع ـ آليات القوة الداخلية. وهكذا، لا يجب النظر إلى طرح «حجر لاتور» بوصفه خاضعاً ـ من الناحية التحليلية ـ لنظرية النطاقات =

إلى امتلاك مجالات قوة تقوم على توجيه أعمال هذه النطاقات ودفعها لتخدم النطاقات المركزية في نظام ما. بيد أن كل هذا لا يحدث ـ ولا يستمر ـ من دون مجالات قوة متضادّةً، تماماً كما لا يمكن تصور جسدٍ تعمل فيه كلُّ الخلايا والأعضاء بتعاون كامل من أجل توازن صحي تام؛ فلو أن هذا الأمر وارد الحدوث، لم يكن لأي خلية أن تموت أبداً.

إذا سلَّمنا إذاً بتأصُّل التنوع والتعدد والتضاد والميْل إلى الهدم في كل بنية قوة وكل نطاق مركزي، فربما تساءلنا عن الطرق والأشكال التي تظهر بها هذه الأمور في الاستشراق. لقد أفرد سعيد الحديث عن مستشرقَين اثنين فقط، وهما جِبْ وماسينيون اللذان اتصفا بالحساسية في تناول موضوع دراستهما الأكاديمية ـ أي الشرقيين المسلمين ـ ولكن كان الحكم النهائي عليهما سلبياً. وبعد تحليل شامل، رسب المستشرقان في اختبار التصوير الدقيق والصادق والوافي للشرق. بعبارة أخرى، لو كان لأحد هذين المستشرقين «بصمة محدِّدة»، فقد كانت بصمة مُساعِدة للتشكل الخطابي الذي ورَّط الاستشراقُ نفسَه فيه، أي في القوة الكولونيالية خارج أوروبا، والسلطة السياسية داخلها، وفي تزييف صورة الشرق في المقام الأول.

إن هذا الحكم المطلق يُهدر ـ بطبيعته ـ فرصة القدرة على التمييز بين الأمور، وأحسب أن غياب نظرية متكاملة للقوة هو ما تسبب في هذا الخطأ. لم يكن فوكو نفسه ـ وقد صبَّ اهتمامه على المشهد الحداثي ـ مُنتبهاً إلى المضامين الكاملة لنظريته عن التغيرات والتحولات «التاريخية» في المنظومات المعرفية أو في التشكلات الخطابية التي تولدها هذه المنظومات (وإن ظهر اهتمامه بها في محاضراته الأخيرة في كوليج دي فرانس (Collège du France)، ١٩٧٩ ـ ١٩٨٤م). فعندما يتحدث فوكو عن «قواعد التشكّل» التي هي «شروط وجود» التشكلات الخطابية، فهو يهتم بصورة حصرية تقريباً بأساليب عمل هذه التشكلات؛ وإن اهتمَّ بنشأتها و«اختفائها»، فهو يفعل ذلك بصورة عَرَضيّة محضة[٢]. وفي كتاب **الاستشراق**[٣] قام إدوارد سعيد بتصفية نظرية

= المركزية، إذ إن هذه النطاقات ـ في حالة حجر لاتور ـ هي النطاقات الأوروبية نفسها التي صنعت الحجر.

(٢) Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and Discourse on Language*, translated by A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1972), p. 38,

(٣) يقدم إدوارد سعيد ـ في كتابه **البدايات**: **القصد والمنهج** عرضاً مختصراً لتاريخانية المنظومات =

القوة والمعرفة عند فوكو، معوّلاً فقط على سماتها التخطيطية البيانية. يفسر هذا الأمر أسلوب سعيد المطلق والجارف الذي أدان كل من كتب أيَّ شيء عن الشرق. ولا يظهر «نقد» فوكو الهدام عند سعيد. وقد انتشرت سردية سعيد في الجيل الحالي من الباحثين انتشار النار في الهشيم. وبطبيعة الحال، كانت دوافع هذه السمة تحديداً عند سعيد سياسية بصورة خاصة. بيد أن هذه الدوافع، ككل الظواهر السياسية في الحداثة، تصبح مفهومة فقط بعد البحث العميق الذي لا تستطيع السياسة التقليدية أو النظرية السياسية أن تقوم به.

لن يكون من المستغرب إذاً - في ضوء الاتهام الجاهز بالاستشراق لكل من يكتب أي شيء عن الشرق - أنه حتى الكتابة عن «مجد [الشرق] الحضاري» تصبح مجرد تعبير عن افتتان ناتج عن اختزال الشرق في صورة الشيء الغريب والخرافي. كان هذا - بالنسبة إلى سعيد - تزييفاً للصورة بنفس قدر تصوير الشرق بشكل سلبي. بيد أنه بالنسبة إلى أتباع هذا التوجه التعميمي الجارف الذي ما زال منتعشاً اليوم، فإن ما يرفضونه في أعمال الباحثين الآخرين هو تزييف التصوير وبالتالي «الاستشراق». يظهر التسييس في كل هذا في حقيقة أن سعيداً وأتباعه لم يحددوا الشروط اللازمة للحكم القائم على دليل أو للتمييز بين مستشرق ينتمي إلى نطاق نموذجي معين وآخر لا ينتمي إليه. سأسعى هنا - في ضوء هذه السمة البنيوية في فهم سعيد للاستشراق - للبرهنة على عدة أمور من خلال عرض أعمال مستشرق متفنِّن ومبرَّز. تشمل هذه الأمور ما يلي: ١) يمكن لبعض المستشرقين امتلاك «بصمة محدِّدة»؛ ٢) تظهر هذه البصمة في صور **مُحدَّدة** تميزها عن البصمة العامة التي يصفها سعيد في كتاب **الاستشراق**؛ ٣) يمكن للاستشراق أن يزوّدنا - من داخل نطاقه نفسه - بخطابٍ ناقد بُنيوياً للكولونيالية والاستشراق، وهو نقد أكثر عُمقاً وفائدة من نقد سعيد، إذ يستمد قوته من وصوله إلى قلب النطاق المركزي.

= المعرفية (épistémês) عند فوكو وعند أستاذه جورج كانجييلم (Georges Canguihelm). انظر:
Edward Said, *Beginnings: Intention and Method* (New York: Columbia University Press, 1975), p. 295.

أما في كتاب **الاستشراق**، فلا يأخذ سعيد في الاعتبار ما يتضمنه هذا الطرح فيما يخص سرديته.

يلعب طرح هذا الفصل إذاً دوراً مزدوجاً، إذ يكشف ـ من جهة ـ عن تعقد ظاهرة الاستشراق ويحددها بصورة أكثر دقة من تحديد سعيد لها، ويبرهن ـ من جهة أخرى ـ على أن الاستراتيجيات الهدامة داخل الاستشراق يمكن أن تقدم نقداً له أكثر عمقاً و**تماسكاً** من نقد سعيد(٤). سأتناول في قسم لاحق المضامين الكاملة لتحديد الاستشراق بوصفه استثناءً من المعرفة النمطية الغربية الحديثة عن العالم. أما الآن، فنعود إلى مفهوم الاختلاف.

إن زعم سعيد أن المُخيلة الأوروبية نظرت إلى الشرق باعتباره **مختلفاً** لا تقول لنا شيئاً في حد ذاتها؛ فالصفة المستخدمة (مُختلفاً) هي ـ بطبيعتها ـ مبهمة ونسبية. فلكي يصبح لهذه الصفة معنى، لا يلزمها التوضيح فحسب، بل التمييز والتحديد كذلك؛ فلو أن شاهداً أفاد بأن لص أحد البنوك بدا مختلفاً عنه أو عن الشرطي الذي يسجل شهادتَه، تكون شهادتُه غير ذات قيمة في محاولة تحديد هوية اللص. بيد أن سعيداً يحدد بالفعل بعض جوانب الاختلاف في كثير من أجزاء كتابه؛ فالشرق يقع في مرتبة أدنى [من الغرب]، كما أنه بدائي ومتخنِّث وخرافي، وما إلى ذلك من سمات سلبية أو ـ على الأقل ـ قُصد بها أن تكون سلبية. إلا أن سعيداً يوسِّع من تعريفه لـ«الاختلاف» ليشمل صفات إيجابية، كروحانية الشرق التي عدَّها بعض المستشرقين سمةً إيجابية أعلوها ـ صراحة ـ على الحالة الأوروبية. غير أن سعيداً، كما رأينا، رأى في هذا الموقف وصفاً للشرق باعتباره غريباً وأسطورياً، ما يجعلها سمة سلبية في نهاية المطاف. ومهما كان الأمر، فالمسلَّم به هنا هو أن الشرق ليس أوروبا ولا يمكن له أن يكون أوروبا، ولا يمكن للعكس أن يقع، بصرف النظر عن شكل الطرفَين. فالاختلاف ـ باعتباره محصلة التمايزات التي لا تحصى في السمات الجوهرية للطرفين ـ يجب أن يُسلم به، وهو الموقف الذي يضعنا في ورطة إذا ما حاولنا إقناع أي معتقد في صحته بأي شيء آخر. قد تكون الإجابة الواضحة والسهلة هي أن الشرق يجب ألا يكون مختلفاً عن الغرب، سواء في روحانيته أو في تقدمه أو تسلطه أو إنسانيته أو عقلانيته أو ماديته أو ليبراليته أو أسطوريته أو أي شيء آخر. بيد أننا نشك في أن نتائج هذه الإجابة قد تكون مرضية كذلك، إذ إنها تصور الشرق في صورة الغرب، وهو اعتقاد استشراقي رئيسي

(٤) أتناول هذه القضية بمزيد من التفصيل في الفصل القادم.

آخر رفضه سعيد بشدة. فقد خاض سعيد وآخرون كثيرون معاركهم الفكرية ضد الفكرة التي عبَّر عنها ماكولاي بشكل موجز ومعبر، أي ضرورة سعي أوروبا لإنتاج أفراد ذوي بشرة سوداء أو بنية أو صفراء، ولكن لهم ذوق وأخلاق وفكر أوروبا.

يصعب علينا تجنُّب الاستنتاج بأن اعتراض سعيد على فكرة الاختلاف بين الشرق والغرب قد قام على افتراض اعتباره الغرب مقياساً. يظهر هذا في موقفه من أنه حتى حين يصور الشرق باعتباره في مرتبة أعلى من الغرب، فإن ذلك لا يعدو أن يكون نوعاً من الخيال والاشتهاء، إن لم يكن نوعاً من اعتبار الشرق غريباً خرافياً. فالخرافي أو الأسطوري - كما تخبرنا المعاجم - هو كل ما هو «غير معتاد»، أو ذلك الشيء الذي «لا يستخدم في أغراضه العادية». إن الاعتيادي عند سعيد هو بالطبع المعياري والنموذجي، وإلا كيف نفسر أن كل وصف إيجابي للشرق لزم أن يكون خرافياً؟ لقد كانت الإنسانوية العلمانية والقيم الديمقراطية والنموذج الثقافي العام للغرب - وهي كلها أمور أُعجب بها سعيد بصورة علنية - حاضرة بشدة في تفكير سعيد لدرجة أن أي زعم بتميز الشرق لا يمكن بالنسبة إليه أن يتضمن عدم النظر إلى الغرب بوصفه مقياساً ومعياراً. يلزم عن هذا الموقف أنه في أي محاولة للتقليل من هذا **الاختلاف** المقيت، فإن هذه المحاولة - وما تتضمنه من تنازلات - لا يمكن أن تأتي من الغرب؛ فثناء سعيد على تلك القيم الغربية وغيرها يمتزج باستهجان التراث والدين وكثير من الأمور التي تشبههما[٥].

اتَّخذ سعيد إذاً الحداثة الغربية معياراً؛ ففي الوقت الذي أدان فيه الاستشراق، مجَّد الحداثة الغربية وإنجازاتها باعتبارها **المعيار الحصري**. لقد كان الأدب الذي قدره سعيد أجلّ التقدير هو أعمال جوزيف كونراد (Joseph Conrad) وروديارد كيبلينغ (Rudyard Kipling)، وليس أعمال مواطنيه كغسان كنفاني أو «الشرقي» الآخر عبد الرحمن منيف[٦]. كما أن الموسيقى

---

(٥) انظر الهامش الرقم (١٣٧) في الفصل الثاني، والهامشان الرقمان (٢) و(٤٨) في الفصل الرابع، والهامش الرقم (١٠) في الفصل الخامس.

(٦) هناك مبالغة واضحة في الزعم - كما فعل عامر مفتي - بأن الأدب غير الغربي «أنعش» كتاب سعيد «حتى حين كان اهتمامه المعلن منصبّاً على شيء آخر». انظر:

= Aamir R. Mufti, "Global Comparativism," *Critical Inquiry*, vol. 31, no. 2 (2005), p. 472.

التي استولت تماماً على سعيد وعزفها بنفسه كانت موسيقى باخ (Bach) وبيتهوفن (Beethoven)، وليست موسيقى محمد عبد الوهاب أو رياض السنباطي أو سيد درويش. وكناقد أدبي ومفكر، كانت اهتماماته الأكاديمية ونظرته الكونية غربية إلى أبعد مدى، ولم يعبأ قط - حتى في سني عمره الأخيرة - باستطلاع إمكانات التراث الشرقي والإسلامي شديد الثراء والخِصْب. لم يخطر على بال سعيد مطلقاً أن يجري بحثاً في النقد الأدبي يناظر فيه بين الإسهامات الإسلامية المبدعة في هذا المجال ونظيرتها الغربية، ناهيك عن استخدام الأولى في نقد الأخرى[(٧)]. لقد كانت كل هذه الأمور بعيدة عن تفكير سعيد الليبرالي العلماني، إذ كانت كل عناصر ذلك التراث الشرقي نتاج «ثقافة دينية» لا يَخفى مقتُ سعيد لها. لقد استندت إدانة سعيد لماسينيون على نقطة محددة، ألا وهي أن ماسينيون كان «تقليدياً». إن فكرة الاختلاف لم تقيِّد سعيداً فحسب، بل خلقت أيضاً معضلة من الدرجة الأولى في كتابه **الاستشراق**.

= وقد نندهش من الحاجة إلى «تفصيل» هذا الاهتمام المقارن إذا كان «حاضراً بالفعل - في شكل متقدم نسبياً - في كتاب [سعيد]». من الدالّ هنا أن مفتي يعتبر أبحاثه امتداداً لأفكار سعيد، «للبدء مما انتهى [سعيد]، واستطلاع وجهات ألمح إليها فقط في كتاباته، أو استكشاف إمكانات كانت كامنة فيها» (ص٤٧٣). وكما في تحليل «مفتي» لفهم سعيد لليبرالية ولـ«النقد العلماني»/ «العلمانية النقدية»، فإنه ينسب إلى سعيد آراء أكبر من تلك التي عبر عنها في الواقع. لا يوجد شك في أن سعيداً ألمح إلى أهمية الأدب غير الغربي وسعى إلى استيعابه من خلال تطوير أسلوب قراءة تزامنية، بيد أن هذا الأمر ظل مضمراً ولم يضعه سعيد موضع التنفيذ قط بأي منهجية منتظمة تسعى لوضع الخطاب الذي كان يقوم بنقده في نصابه الصحيح. وحتى لو أن سعيداً قد استطرد بقدر أكبر في تلك القراءات، فإنها لا تخفف من المشكلات التي تحوط بليبراليته وعلمانيته وتمركز فكره حول الإنسان.

(٧) عندما أظهر سعيد اهتماماً بآداب الشعوب التي تعرضت للكولونيالية، وحين انتقد بعنف التمركز الأوروبي حول الأدب الأوروبي - الأمريكي، ظل اهتمامه الأكبر محدوداً بـ«فهم» الأدب الغربي بوصفه تعبيراً عن الإمبراطورية. كما لم يتم تحويل هذا المقترح إلى مجرد محاولة منهجية أو نظرية مبدئية لتأسيس تعاون نقدي بين الأدب الأوروبي - الأمريكي والإنتاج الأدبي للشعوب التي خضعت للكولونيالية، سواء كان ذلك في فترة خضوعها للاستعمار أو حين كانت مستقلة في تاريخها السابق على الكولونيالية. «أزعم أن دراسة العلاقة بين «الغرب» و«آخَره» الخاضع له ليست مجرد طريقة لفهم علاقة غير متكافئة بين متحاورَين لا يستويان، بل هي أيضاً منطلق لدراسة تكوين المعنى في الممارسات الثقافية الغربية نفسها». انظر:

Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage, 1993), p. 191.

ما زلت أؤكد على أن هذا المنهج يقوم على نفس نمط التفكير الذي يحكم الاستشراق، إذ لا يبدو سعيد مستعداً لقبول فكرة أن يتم إعادة تقييم أصول الإنتاج الفكري والثقافي الأوروبي - الأمريكي من خلال الاشتباك مع التراث الثقافي المتراكم للشعوب الخاضعة للكولونيالية.

يتطلب الفهم الصحيح للاختلاف الأخذ في الاعتبار طبيعته الظرفية التي تتأصل فيها فكرتا الاتجاه والمنظور. وبوصفه ظاهرة نسبية ذات منظور معين، فإن للاختلاف حدوداً مكانية تخيّليّة أيضاً. قد يبدو للمرء أن مصادر الاختلاف تنبع من طرف معين من طرفي خط الاختلاف بين شيئَين. وفي هذه الحالة، لزم أن يأخذ أي تحليل لمضامين الاختلاف هذه المصادر في الاعتبار من زاوية تكوينها وميولها وقيمها ومضامينها ووجودها التاريخي والظرفي. فالمصادر تمثل المشكلة في المقام الأول؛ وفي توزيع مسؤولية هذه المصادر، قد ينحاز المرء إلى حل الاختلاف من طرف معين وليس الآخر، وذلك حسب نتائج التحليل. بيد أنه في كل الأحوال، من الضروري أن نفهم هذه المصادر ودورها المحتمل في تقليل هوّة الاختلاف وتجسيرها. أحسب أن سعيداً لم يصل إلى مرحلة المصادر، ما جعل تصوره عن الاختلاف أُحادي البعد وطرفياً، والأهم من ذلك كله، أحادي الاتجاه. **كما** يجب أن نطرح هذا السؤال: ماذا ستكون نتائج الافتراض العكسي، أي إن نسبة الاستشراق الاختلافَ إلى الشرق ستكون مجرد إسقاط ذاتي، بمعنى أن الاستشراق نفسه ـ بوصفه حقلاً معرفياً سائداً ـ والنطاقات الثقافية الكبرى التي دعمته كانت **هي نفسها سبب وجود الاختلاف**؟ هل كانت هذه الأمور هي الاختلاف نفسه؟ يفتح هذا التساؤل الباب لمنهج تحليلي مختلف يفرض أن يأخذ النقاش في الاعتبار افتراضات جديدة تغير قواعد اللعبة، بما فيها تلك القواعد التي حددها الاستشراق الرسمي (establishment Orientalism).

(٢)

ونأتي الآن إلى مستشرقنا، العلّامة الفرنسي رينيه غينون (René Guénon). نشأ غينون في طائفة الروم الكاثوليك وتلقى تعليمه على يد اليسوعيين (the Jesuits) ثم في جامعة السوربون. قضى غينون سنوات تكوينه في دولة طورت أحد أشد أشكال الوطنية الأوروبية قوة (تُعد هذه النقطة مهمة في ضوء تصوّر سعيد لأهمية «البيئة» الوطنية القصوى). وانتمى غينون إلى الجيل الأخير من المستشرقين الأوروبيين الذي أتقنوا العديد من اللغات الآسيوية وتناولوا أكثر من تراث واحد (على عكس أسلافهم بعد الحرب العالمية الأولى)، وكتب ما يزيد على عشرين كتاباً عن الهندوسية والطاويّة والإسلام،

وتُرجمت كتبه إلى ما يقرب من العشرين لغة. لقد كان غينون مفكراً ميتافيزيقياً ذا شأن، وتلازمت دراسته الأكاديمية مع نشاطه الفكري، إذ اهتم بتقديم الهندوسية والطاوية إلى الأوروبيين، فضلاً عن نقد الغرب الحديث في كثير من كتاباته. أثرت كتابات غينون عن الميتافيزيقا والتراث في عدد من الباحثين والمفكرين لتظهر المدرسة التراثية المعروفة باسم «الفلسفة الأبدية» (Philosophia Perennis). وبوصفه كاتباً «هدّاماً» (وهي الفئة التحليلية التي أتناولها لاحقاً في هذا الفصل) ذا توجه باطني غير ذي شعبية ومزدرٍ للأكاديميا، كان وضع غينون في الاستشراق السائد غير مستقر، على أقل تقدير. بيد أنه كانت لكتاباته من العمق ما دفع مجموعة من المفكرين والكتاب للدفاع عن الأفكار التي ربما عاش عمره كله لشرحها وتحليلها. إن ما يجعل غينون حالة مثيرة لاهتمامي هنا ليس كونه مستشرقاً خالف حقل دراسته نفسه (وهذه في حد ذاتها نقطة مهمة للغاية لطرحي العام)، بل لأنه على الرغم من كل باطنيته وخروج نقده عن المألوف والتقليدي، فقد خالف الاستشراق وكل ما أنتجه، ولكنه نجح - **مع ذلك** - في أن يخلِّف تراثاً. إن لهذه الظاهرة مضامين شديدة العمق بالنسبة إلى نظرية المؤلف.

من الجدير بالملاحظة أن غينون لا يظهر في كتاب **الاستشراق** لسعيد ولو حتى بإشارة سريعة، وذلك على الرغم من أنه - بوصفه مستشرقاً كلاسيكياً - يُؤشْكل هو وكتاباته مفهوم الاستشراق بالطريقة التي أدى بها إلى نشأة شكل من الهدميّة (subversivity) التي تجاوزت حياة المؤلف نفسه. لا يحقق غينون - بكل وضوح - معايير فوكو الخاصة بالمؤلف الخطابي (discursive author)، إلا أن تأثيره على باحثين كبار يشتغلون بالاستشراق وغيره، وعودة الاهتمام بأعماله خلال العقد الأخير تقريباً، يشهدان على استمرارية قوة أفكاره وأهميتها بالنسبة إلى الحداثة والاستشراق الذي هو فرع عنها[٨]. تنبع أهمية غينون - باختصار - من أهمية الأسئلة التي طرحها منذ ما يقرب من قرن مضى، وهي الأسئلة التي تشغل بقوة الدراسات الأكاديمية الحديثة بفروعها الجديدة المختلفة، مثل دراسات ما بعد الكولونيالية والأخلاق البيئية وغيرها من أمور أخرى كثيرة. بعبارة أخرى، فتماماً كما

---

(٨) كما بينه غينون بصورة وافية في كتابه. انظر:
René Guénon, *The Crisis of the Modern World* (London: Luzac, 1962).

قامت قوة الاستشراق الأدائية على شروط الملاءَمة داخل نظرة عصر التنوير الكونية وتكوين الدولة القومية، قام نقد غينون على الشروط التي وفرتها القوى المتضادة لمجالات القوة التي أنتجتها ـ بالضرورة ـ التشكلاتُ نفسها الخاصة بعصر التنوير والدولة. فلا يمكن لقوة أن توجد من دون أن تخلق لنفسها ـ داخل آليات عملها ـ بذرة تحولها، ناهيك عن تدميرها. ربما لم يخلق تراث غينون تلك البذرة، بيد أن نقده للحداثة ومنتجاتها يكتسب اليوم من الجاذبية ما يجعله مهماً لكثير من الاهتمامات الفكرية، بما في ذلك إعادة تقييم الاستشراق كما هي الحال هنا. ولا يهمنا هنا أن أفكار غينون كانت شديدة الباطنية أو حتى مرفوضة بصورة تامة؛ فتراث الاستشراق الخطابي ـ والذي هو فرع من الليبرالية ـ ليس في حال أفضل، وإن كان ذلك لأسباب مختلفة.

إن الأثر الاستثنائي الأول لاستدعاء غينون في معرِض تناول النقد المتأخر للاستشراق هو الفرق بين النقطة التي بدأ بها هو وسعيد بحثَيْهما. فعلى الرغم من أن غينون كتب قبل سعيد بما يقرب من نصف قرن، إلا أنه يبدأ حيث انتهى سعيد، مفترضاً كثيراً من الأمور التي جاهد سعيد لتِبْيانِها. لقد شكلت البيئة الفكرية الأوروبية نقد غينون خلال سنوات تكوينه، بيد أن هذا النقد اعتمد بصورة متزايدة على الاشتباك مع التراث الطاوي والإسلامي، وبصورة أكبر التراث الهندي، لا سيَّما «مدرسة فيدانتا» (Vedanta school). لا يقتصر هذا الأمر على كونه دليلاً على المدى والكم، بل هو ـ في المقام الأول ـ تعبير عن منهج وافتراضات وفكر ناقد ونظرة كونية ناظمة؛ فعندما كان غينون يصنف أعماله اللاحقة بعد فترة التكوين، لم تكن دراسات ما بعد الكولونيالية والنقد ما بعد الحداثي قد ظهرت بعد. كما كانت مدرسة فرانكفورت في طور التكوين، ولم يكن فوكو ولا نيتشة **الخاص به** قد ظهرا. ثم إن كتاب مارتن هيدغر (Martin Heidegger) الشهير ـ **الوجود والزمن** ـ سيكتسح الفلسفة الأوروبية فقط في نهاية حياة غينون. إن ما شكل نقد غينون ـ والذي نجد خلاصته في كتابه **الشرق والغرب** (*Orient et Occident*) (١٩٢٤) ـ كان رد فعله السلبي الحاد على الفلسفة الأوروبية من لايبْنِتْس (Leibniz) وكانط إلى شوبِنْهَور (Schopenhauer)، وعلى الأوضاع السياسية التي خلفتها الحرب العالمية الأولى والثورة البلشفية. بيد أنه إذا تجاوزنا

أساليب غينون التعبيرية الغريبة وغير التقليدية لنقرأه بلغة القرن الواحد العشرين، لرأينا أن نقده يرصد أفضل ما توصلت إليه النظرية الاجتماعية والنظرية النقدية والنقد الثقافي، وإن كان ذلك لم يتضمن قبول شرعية النظام الذي تؤكد عليه هذه النظريات.

أحسب أننا نجد هنا تحديداً سبب رفض ذلك «النظام» لغينون؛ فقد كان لغينون من الشجاعة الفكرية ما مكّنه من الغوص في أعماق الحداثة ليصل إلى أكثر النتائج سلبية عنها، أي إنها يجب أن تنتهي. وقد انصبت كثير من كتاباته على وضع خطة «الإصلاح» لتصفية الحداثة. بيد أن ما يهمنا هنا هو أن الاستشراق ـ ككل الأمور الأخرى المتشابكة مع بعضها في الحداثة ـ لا يمكن تقييمه بصورة مناسبة من دون أخذ المجموع في الاعتبار، وأن المجموعة الكبيرة من العلاقات التي أحاطت به وأنتجته تأثرت هي نفسها بإنتاجه وأسلوب عمله. وعلى خلاف تحليل سعيد الجزئي، يتضمن نقد غينون ـ بأقوى الطرق المنطقية والوجودية الممكنة ـ الأسئلة الجوهرية المتعلقة بوضع الحداثة الغربية في تاريخ حضارات العالم الطويل.

وعلى خلاف كارل ماركس ونظريته عن مراحل التطور التاريخي المقدرة سلفاً، تأثر غينون بالهندوسية في نظرته إلى التاريخ بوصفه حركة دائرية من النشوء والتحلل، ولم ينظر له باعتباره يمتلك أي روح تؤدي بالضرورة إلى هدف ما أو غرض نهائي. اعتبر غينون ـ برفضه الحاسم لمبدأ التقدم وأي تصور بالحتمية التاريخية ـ الحداثة الغربية بماديتها «ضلالاً» و«انحرافاً صريحاً» عن جادة الطريق[٩]. وفي رأيه، كانت الحضارة الغربية «هي الحضارة الوحيدة المعروفة لنا ـ بصورة كاملة تقريباً ـ التي قامت على أسس مادية صرفة، وقد صاحبَ هذا التطور الضخم ـ الذي بدأ مع ما يُعرف بعصر النهضة ـ تخلفٌ فكريٌّ موازٍ له»[١٠].

لقد كانت «الدهرانية» (materialism) و«الدهراني» ـ والتي لا تعدو الرأسمالية أن تكون أحد عناصرها الرئيسية ـ مفاهيم مركبة في نظر غينون

(٩) René Guénon, *East and West*, translated by Martin Lings (Ghent, NY: Sophia Perennis, 2001), pp. 11 and 85.

(١٠) المصدر نفسه، ص١١.

وتهدف إلى وصف وتحليل نظام من العلاقات التي تحكم الحداثة الغربية. فالدهرانية هي نظام قيمي سياسي سوسيولوجي يتخلل النظام الاجتماعي ويمنحه معنى ونظرة كونية. كما أنه في هذا النظام تحديداً تتحدد معاني وأشكال الأكاديميا الحديثة والثقافة العامة والاستشراق القائم عليهما. إن النظام الأخلاقي للغرب «المعاصر»، حسب غينون، «ليس أكثر من كونه مكملاً ضرورياً لدهرانية الغرب العملية»، إذ «تطور الإثنان بنفس الطريقة وبصورة متزامنة»[١١]. كما أن عملية «التشيؤ» (materialization) هي قوة ديناميكية شاملة تؤثر في كل الظواهر، إذ إنها لا تمنحها جسماً وشكلاً مادياً فحسب، بل تعيد تشكيلها كفكرة معينة أو كبنية أفكار ذات رموز ومعانٍ فريدة وأسلوب متميز للنظر إلى العالم. فالمادية هي توجه عام «يُحدد ما يُعتبر 'الحياة الطبيعية'»[١٢]. كما تُعد أدائية القوة المعنوية والجسمية للمادية بمثابة التعبير الأقوى عن العمليات التحويلية التي تصل إلى أوجها في تعطيل قدرة الإنسان على النظر في ما وراء ما تدركه الحواس بصورة مباشرة. لقد أصبح «الإنسان» الغربي الحديث أسيراً في عالم حسي آني، وفي نظام مغلق يمنعه من فهم أي شكل آخر من الواقع.

وهكذا، تمنع المادية ـ برأسماليتها وما يصاحبها من نظام قيمي ثقافي ـ إمكانية فهم أو تقدير طرق الحضارات والثقافات الأخرى في فهم العالم والعيش فيه. يفسر هذا الأمر امتناع غينون عن الشك في «صدق» المفكرين الذين أخضعهم لنقده الحاد، إذ اعتبرهم يفكرون ويعملون في نظام من الحقيقة أملاه «تشكل خطابي» لا يستطيعون إدراكه أو فهمه أو التحكم فيه[١٣]. بيد أنه لا يجب أن نفهم من هذا الحكم المتسامح على الأفراد تبرئة غينون للجماعة كلها التي استسلمت للمادية وساهمت فيها بوصفها فاعلاً

---

(١١) المصدر نفسه، ص٢٢ ـ ٢٣.

(١٢) ورد في:

Graham Rooth, *Prophet for a Dark Age: A Companion to the Works of René Guénon* (Brighton: Sussex Academic Press, 2008), p. 201.

(١٣) Guénon, *East and West*, pp. 29-30.

«ليست لدينا أي رغبة في التشكيك في مصداقية أي عالم أو مؤرخ أو فيلسوف؛ بيد أن هؤلاء هم دائماً «المتحكمون» في الظاهر، بيد أنهم قد يكونوا هم أنفسهم خاضعين لتحكم وتأثير: لا يعونهما بأي قدر. كما أن استخدام أفكارهم لا يتناسب دائماً مع نواياهم الحقيقية، ما يجعل من الخطأ تحميلهم المسؤولية أو لومهم بسبب عدم قدرتهم على التنبؤ بنتائج بعيدة بدرجة أو بأخرى».

أخلاقياً جماعياً. أما الفرد الغربي الحديث، فعلى الرغم من كونه مساهماً غير طوعي، فهو أداة الأدائية ومادتُها، إذ «إنه ـ هو نفسه ـ أحد العوامل التي تتدخل بصورة ناشطة في التغييرات التي تؤثر على عالمه». وهكذا، نرى هنا جدلية تقدمية بين الفرد والمجموع البشري الذي ينتمي إليه من جهة، والثقافة العاملة والبنى النظامية من جهة أخرى. وفور تشكّل العقلية المادية، فإنها تتكاثر و«لا تتمكن من التوقف عن المساهمة في دعم [المادية نفسها] التي أدت إلى وجودها في المقام الأول»(١٤).

نلمس في نقد غينون مسحة غزالية(*) وإن كانت لا تقتصر على مستوى الفرد كفاعل مستقل، بل تمتد لتشمل المفهوم الحديث لـ«المجتمع». فغينون يرى صدعاً بين المادية والنزعة الفكرية (intellectuality)، والتي تعني عنده معرفة العالم الذي يتجاوز حدود العقل والعالم الحسي الذي يخضع له. «يسير التقدم المادي والفكر المحض في اتجاهين متضادين، ومن يستسلم لأحدهما يخرج بالضرورة من الآخر»(١٥). كانت هذه القضية بالنسبة إلى غينون نوعاً من الميتافيريقا، مهما كان الدور الذي يلعبه العقل والفهم. أما بالنسبة إلى فهمنا **نحن** للقضية، يُعد نقد غينون للمعرفة الحديثة وللأكاديميا واستشراقها قضية معرفية من الطراز الأول. سنرى لاحقاً أن غينون يُؤشكل هذه الصورة من خلال عرض إسهامات العلم وعقيدة التقدم والأداتية وغيرها من أمور ضمن ظاهرة «الحضارة الغربية» الكلية. بيد أنه بالنظر إلى هذه الظاهرة بكليتها باعتبارها مندرجة تحت فئة المادية وآثارها، فإننا نبدأ في فهم كيف أن الاستشراق «الرسمي» يصبح نظرية معرفية من الدرجة الأولى. وعلى خلاف ما يعتقد سعيد، لا تزيّف هذه النظرية الصور لارتباطها بالقوة السياسية وبالكولونيالية، بل لأنها تتجذر في نظام يفهم العالم ويعيش فيه بشكل معين. بالنسبة إلى غينون ـ تماماً كما كان الأمر بالنسبة إلى ماركس وشيلر وهيدغر وكثيرين غيرهم ـ كان هذا الشكل مجرد تشويه للواقع وللوجود معاً.

بيد أن المادية ـ بوصفها قوة أدائية ومعرفية مُؤسِّسة ـ ليست منعزلة عن

---

(١٤) Rooth, Ibid., pp. 201-202.

(*) نسبة إلى أبي حامد الغزالي (المترجم).

(١٥) Guénon, *East and West*, p. 20.

أمور أخرى، بل إنها ترتبط دائماً في علاقة جدلية بمجالات أخرى مهمة أطلقنا عليها النطاقات المركزية ويصفها غينون نفسه ولكن في لغة بسيطة غير فنيّة. يُعد العلم أحد هذه النطاقات، ويعطيه غينون أهمية كبيرة نظراً لأنه يؤسس نظرية معرفية رآها تعوق المعرفة عن تجاوز عالم الحواس المغلق. كانت هذه ظاهرة غربية منعت ـ بحكم قصورها المعرفي ـ أي فهم صحيح لـ«الحضارات الشرقية». لقد كانت المكانة التي أولاها الغرب للعلم و«الإعجاب المطلق به وتبجيله إلى درجة التقديس» ينسجم «تمام الانسجام مع حاجات حضارة مادية صرفة»[١٦]. بيد أن هذا لا يعني أن غينون كان معادياً للعلم أو لتطبيقاته العمليّة[١٧]، إذ أكّد على أن كل مجتمع يحتاج العلم، تماماً كما كان لكل حضارة نظامها العلمي. بيد أن المختلف في الحضارة الغربية (والتي عدها غينون دائماً ثقافة ومنظومة معرفية وليس منطقة جغرافية) هي أنها الحضارة الوحيدة التي خلقت نمطاً من العلم الذي لا يهدف إلا إلى المصلحة المادية وتكديس الثروة وتطوير الأداتية وتحقيق «الراحة الجسدية» وقصر اهتمامها على «الأهداف الصناعية» و«الاختراعات الميكانيكية». وبسبب كون هذه الحضارة الغربية «مقتصرة على العالم الحسي الذي تعتبره موضوعها الوحيد»، فإنها تمثل «معرفة جاهلة»[١٨]، حسب مفكر هندوسي يقتبس غينون عبارته من غير أن يحدد هويته.

كما يميل العلم الغربي ـ بوصفه نظام «معرفة نسبية للغاية» ولكونه ينتمي إلى بيئة مادية ـ إلى الاستبعاد وليس الاحتواء. فقد جاء هذا العلم «على حساب تجاهل كل ما هو جدير حقاً بالاهتمام»[١٩]. إن الجدير بالاهتمام هنا هو البنية التي يجب أن تستوعب العلم وتتحكم فيه وتمنحه معنى ضمن نظام أشمل للأشياء. يوجد إذاً ارتباط لازم بين العلم وأشكال المعرفة الأشمل، إذ يُولد ذلك العلم من هذه المعرفة التي تديره وتتحكم فيه. إن العلم الغربي

---

(١٦) المصدر نفسه، ص٣٨.

(١٧) المصدر نفسه، ص٣٢ ـ ٣٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص٣٠، ٤٨ و٨٨.

انظر أيضاً:

Gyan Prakash, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

(١٩) Guénon, *East and West*, p. 33.

لم يفقد هذا الارتباط بين العلم والمعرفة الأشمل فحسب، بل إنه أوصل الانفصال بينهما إلى درجة الاستبعاد. وضع هذا الأمر العلم في مقام الميتافيزيقا، بل في مكان الله نفسه من خلال إزاحة الدين من مكانه والاستيلاء عليه. قد يكون الأمر ـ بالنسبة إلى غينون ـ هو أن العلم الغربي «يفتقد أي مبدأ» أو أنه «لا يرتبط بأي مبدأ أعلى منه»[٢٠]. يقابل هذا من أطلقتُ عليه سابقاً «السيادة المعرفية».

لقد كان تحليل غينون للعلم بوصفه حقلاً معرفياً وأيديولوجياً ونوعاً من الدعاية والعبادة الجماعية[٢١] بمثابة تشكل خطابي يضم ويستبعد ويعيد التنظيم ويعطي معنى لذلك الواقع الذي يخلق ما أطلق عليه غينون «فجوة» بين الثقافات والحضارات. وكما هي الحال مع المادية، فإن ثقافة العلم هذه هي بالطبع حقيقة جامعة، وإن كان من المؤكد أنّ لبعدها المعرفي وما يترتب عليها من نتائج أثراً خطيراً على النظرة إلى الآخر والتعامل معه. يعمل العلم على تعزيز المادية من خلال ترسيخ نظرة للآخر (أي لـ«الحضارات الشرقية» عند غينون) تهدف إلى الحكم عليه بمقاييس الغرب. ولا يقوم هذا الموقف على مجرد شعور بـ«الاستعلاء» و«التحامُل» (وهي مواقف يعترف بها غينون) فحسب، بل أيضاً على وجود عوائق أصيلة في بنية المعرفة الغربية نفسها. وبما أن هذه العوائق ليست مقصودة على المستوى الفردي، كما أنها خارج سيطرة المؤلفين والباحثين، فإن المعرفة الغربية لا تدرك ـ بصفة عامة ـ «الجهل» الذي يميزها. هكذا يجب أن نفهم وصف المفكر الهندوسي للمعرفة الغربية بالجهل، كما كان هذا ما دفع غينون لاستخدام تلك الاستعارة عن طفل تعلم بعض الأمور التي تخيل أنها ذات أهمية خاصة فبدأ في محاولة تعليم الكبار الذين اعتقد فيهم الجهل. هذا الطفل هو الغرب، الساعي الآن لتثقيف الشرق[٢٢].

تناولتُ من قبل **التمييز** بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون» والفصل بين «الواقع» و«القيمة» بوصفه أساسياً لشروط الملاءمة التي منحت

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص٣٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص٢٧ ـ ٢٨ و٣٦ ـ ٣٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٨٦.

الاستشراق قوته الأدائية. لا يستخدم غينون العبارات نفسها، إلا أن تحليله يتشابه - بصورة عامة - مع تحليلي. فالحداثة لا تستطيع تصور الواقع إلا بصورة إمبيريقية تجريبية؛ فلكي نفهم، لا بد أن تكون الأشياء قابلة للقياس أو للعد أو للوزن، إذ إنه

> لهذه الأمور فقط يمكن تطبيق النظرة الكمية؛ فالتوجه لاختزال الكيف في الكم هو سمة أساسية من سمات العلم الحديث... وهذا في حد ذاته برهانٌ واضحٌ على عدم قدرة الغربيين في العصر الحديث على تجاوز عالم الحواس. يوجد كثيرون ممن لا يستطيعون التفريق بين «التصور» و«التخيل». ويصل الأمر ببعض الفلاسفة - كإيمانويل كانط - إلى الزعم بأن أي شيء غير قابل للتصوير لا يمكن أن يكون موضوعاً لـ«التصور» أو «التفكير»... والواقع هو أن الروحانية والمادية - بالمعنى الفلسفي لهذه التعبيرات - ليس لهما أهمية أو دلالة إذا انفصلا عن بعضهما البعض: فالإثنان هما نصفا الثنائية الديكارتية، وقد أدى فصلهما إلى نوع من العدائية. ومنذ ذلك الوقت، تأرجحت الفلسفة كلها بينهما ولم تستطع تجاوزهما[٢٣].

يقع تحليل غينون في سياق شبيه بنقد كل من تشارلز تايلور (Charles Taylor) وألستير ماكنتير (Alasdair MacIntyre) للتمييز بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»[٢٤]. يتهم غينون - بحسرة - الفلسفة الغربية الحديثة بوضع «حدود تعسفية» والاهتمام بـ«أمور دقيقة غير ذات قيمة» تعكس «اضطراباً لا يتوقف» و«نقاشات لا طائل منها». أما الحدود المصطنعة فهي ليست إلا

---

(٢٣) René Guénon, "A Material Civilization," in: Harry Oldmeadow, ed., *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity* (Bloomingdale: World Wisdom, 2005), pp. 15-30, at 17-18.

انظر أيضاً:

René Guénon, *Reign of Quantity and the Sign of the Times*, translated by Lord Northbourne (Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 1995).

(٢٤) Charles Taylor, "Justice After Virtue," in: John Horton and Susan Mendus, eds., *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Cambridge, UK: Polity, 1994), pp. 16-43, at 20, and Alasdair MacIntyre: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), pp. 56-61 and 79-87, and *A Short History of Ethics* (London: Routledge, 1998), pp. 130-131, 166-171 and 189-191.

حرية تحديد «قواعد الخطاب» حسب تصور معين للواقعة يصوره ـ من غير برهان ـ على أنه فارغ من القيمة. يحدث هذا على خلاف التراث الطويل والرؤى العالمية الممتدة التي تم تهميشها الآن لتقترب من مرحلة الضياع الكامل. لقد كان التمييز الذي فرض على الفلسفة الأخلاقية حتمياً، إذ إن «هذه الفلسفة لا تستطيع الاعتراف بوجود ميتافيزيقا حقيقية من دون أن تدمر نفسها»[25]. وبطبيعة الحال، فإن نفي الميتافيزيقا باسم العلم ـ أو باسم أي شيء آخر يمكن له تحديد حقيقة المادة ـ هو نفسه نوع من الميتافيزيقا، بيد أن غينون قرر أن يطلق عليها تسمية أقل تعاطفاً، ألا وهي «الخرافة». يرفض غينون إمكانية دراسة العالم الحسي ككيان قائم بذاته، ولا يمكن في نظره الاعتراف بشرعية العلم والفلسفة أو بجدارتهما بالاحترام إلا بوجود وسيلة لربطهما ـ بدرجة أو بأخرى ـ في «شيء ما مستقر ودائم»[26]. وبصرف النظر عن كون **التمييز** والفصل بين دراسة الواقع وجذوره الكونية مجرد قضية تعسف أو اختيار ما هو فارغ من القيمة، تظل الحقيقة هي أن العقل ذا السيادة فقط هو القادر على اتخاذ ذلك القرار إذا أُريد له النجاح الحاسم. فلو أن العلم الغربي ـ والفلسفة الغربية توأمته ـ استطاع «تحت ذريعة 'حرية التفكير'، أن يؤسس أهم المعتقدات الخيالية في أي زمان»[27]، فإن ذلك يرجع إلى أن حرية التفكير هذه تتمتع بالسيادة. لا تمنع حقيقة أن غينون لم يستطرد كثيراً في قضية الإرادة السيادية حقيقة أنه فهمها بالكامل وتمكن من تقدير أهميتها وقوتها.

وبوصفها مدفوعةً بالمادية التي بررتها الفلسفة، فقد أدت العلوم الطبيعية بأوروبا إلى التقدم المادي، وهو مفهوم تطور خلال «النصف الثاني من القرن الثامن عشر». لا يُعرَّف «التقدم» ـ ببنيته المُتخيلة ـ بوصفه «التقدم المادي الذي يستولي على كل نشاط الغرب» فحسب، بل أيضاً باستخدام مصطلح «الحضارة»[28]. وباسم الحضارة، يُعرف التقدم باعتباره «تقدماً أخلاقياً»، في حين أنه ليس أكثر من مجرد «تقدم مادي» قائم على «التجريب على المادة

---

(٢٥) Guénon, *East and West*, p. 91.

(٢٦) المصدر نفسه، ص٣٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص٢٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ص١٣ و١٥.

من أجل أهداف عملية بحتة». وبصرف النظر عن تسمية هذا التقدم، فإن ذلك الواقع الذي شكله «لا يغير من حكمنا مطلقاً... في كون الحضارة الغربية مادية بالكامل»[٢٩].

وبما أن هذا التقدم لا يرتبط بأي شيء غير الطموح المادي، فإن الغرب ـ بكل ظواهره ـ لا يقوم على أية مبادئ. ولا ينتج هذا النظام الفاقد للاتزان إلا فرداً فاقداً للاتزان مثله، ما يفسر كون الفرد الغربي يعاني من التفتت و«عدم الثبات» و«فقدان الاتجاه» و«فقدان القدرة على الاتزان». وقد تم تسكين هذا الوضع الغريب والخطير في وهم التقدم، «وكأنه يكفي ببساطة أن نمشي لنضمن التحرك للأمام وبصرف النظر عن الوجهة. أما بالنسبة إلى هدف هذا التحرك، فلا يحلم المرء بمجرد أن يسأل نفسه عنه»[٣٠]. يشرح غينون هنا عملية التشكيل الكاملة للفرد حتى يرى هذه الأوضاع طبيعية على أساس مفهوم أرسطو عن الطبيعة الثانية بوصفها عادة، وهي التقنية الاجتماعية التي تخلق فرداً داخل ما أطلق عليه بيير بورديو (Pierre Bourdieu) لاحقاً «الهابيتوس» (habitus)، أو التطبُّع.

(٣)

وبما أن التقدم المقدس ليس له غاية، فإن الفرد تم تشكيله بالكامل بحيث يظل في كدٍّ مستمر ولا يرضى أبداً بالحاضر. فالتقدم هو سعي دائم لا ينقطع لما هو ـ في نهاية الأمر ـ غير معروف. وكما رأينا، يرى غينون أن هذا النمط الوجودي يقوم على عادات مُكتسبة تشكل الفرد والفعل الاجتماعي، أي على ما وصفه شيلر ـ بصورة أكثر حدة ـ بـ«الدافع الداخلي»، وذلك على الرغم من أن هذا الدافع عند شيلر يعني السعي الدائم للمعرفة الهادفة إلى السيطرة[٣١]. أما بالنسبة إلى غينون، فقد أصبح «السعي»

(٢٩) المصدر نفسه، ص٢٠ ـ ٢٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٢٦ و٥٢.

(٣١) Werner Stark, *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas* (London: Routledge and Kegan Paul, 1960), p. 118, and Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, translated by Manfred Frings (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), pp. 129-130.

انظر أيضاً مناقشة أفكار شيلر في القسم الخامس من الفصل الثاني.

الدائم للفرد الغربي نوعاً من التطبع الذي يجب أن نفهم أبعاده المختلفة من خلال ربطه بما أسماه إزايا برلين (Isaiah Berlin) لاحقاً «الحرية الإيجابية». وحسب هذا المفهوم، يصل المرء إلى الحرية من خلال تحرير النفس من الحاجة، ولا سيما مادية العالم. يحدث هذا التحرير من خلال ما يمكن أن نطلق عليه «التدريب الموسي»(*)، أي الاستبطان الداخلي لشكل أخلاقي أو آخر. يعقد غينون مقارنة مفيدة لنا يحلل فيها النظرات الغربية والشرقية للشرق، مؤكداً على أن «الشرقيين» لا يحتاجون نتائج التقدم الغربي المادية لأن «من يصل إلى حالة التوازن لا يشعر بتلك الحاجة، تماماً كما لا يبحث من وجد ضالته»[٣٢]. يضع غينون في هذه النقطة يده على لب نقطتين هامتين، وإن فعل ذلك بصورة عَرَضيّة.

أولاً، يعد مرور إزايا برلين العرضي ـ في مقاله الشهير[٣٣] ـ على مفهوم الحرية الإيجابية برهاناً على نفي الفكر الغربي لهذا المفهوم، وذلك على الرغم من أهميته لأشكال أخرى من تطور المرء النفسي والتنظيم الاجتماعي والسياسي. وبطبيعة الحال، ارتبط نفي برلين للحرية الإيجابية بمخاوف راسخة من الشيوعية السوفياتية لم يخفها هو نفسه. في المقابل، كانت مرجعية غينون هي «الحضارات التقليدية» القديمة والممتدة، وقد كانت أنظمة تثقيف تسعى إلى زرع الأخلاق وتقنيات النفس الأخلاقية بهدف الوصول إلى

(*) نسبة إلى عالم الاجتماع الفرنسي مارسيل موس (Marcel Mauss) (المترجم).

(٣٢) Guénon, *East and West*, p. 26.

سيتغير موقف غينون من الشرقيين في مؤلفه اللاحق **أزمة العالم الحديث**، إذ يقول: «إنه من الحقيقي أن حملات الغرب ليست شيئاً جديداً، بيد أن الحملات العسكرية قبلها اقتصرت ـ بصورة أو بأخرى ـ على السيطرة العنيفة على الشعوب الأخرى، ولم تتجاوز آثارها نطاق السياسة والاقتصاد. وعلى الرغم من كل جهود الدعاية التي تسترت تحت أشكال مختلفة، ظلت الذهنيات الشرقية بعيدة عن تأثير كل ما يشذ عن أفكارها، وظلت الحضارة التقليدية القديمة كما هي. أما اليوم، فيوجد شرقيون «مستغربون» بالكامل قد تخلوا عن تراثهم وتبنوا كل انحرافات النظرة الحديثة. وقد أصبحت هذه العناصر الغربية... مصدراً للمشاكل والاضطراب في بلادهم نفسها». انظر:

Guénon, *The Crisis of the Modern World*, p. 141.

(٣٣) "Two Concepts of Liberty," in: Isaiah Berlin, *Liberty*, edited by Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 166-217.

انظر أيضاً:

John N. Gray, "On Negative and Positive Liberty," *Political Studies*, vol. 28, no. 4 (1980), pp. 507-526, and Charles Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty," in: Alan Ryan, ed., *The Idea of Freedom: Essays in Honor of Isaiah Berlin* (Oxford: Oxford University Press, 1979), pp. 175-193.

تلك الحرية «الإيجابية». ربما كانت نوعية التشكل الأخلاقي ونمطه في حالة الشيوعية السوفياتية مختلفاً عن نظيره «الشرقي»، بيد أن فكرة تنشئة الذات بوصفها حرية كانت هي نفسها، مهما قيدت مفاهيم المادية من التفكير الشيوعي. إن كبح التدخلات الخارجية في الوقت نفسه الذي يتم فيه تشكيل الفرد على أساس نظرة مادية للعالم ليس حرية سلبية، إذ إن هذه النظرة تهدف إلى تعزيز حرية الفرد ليس فقط في الحاجة، بل أيضاً في تحويل الرغبات إلى متطلبات وحاجات.

إن إهمال برلين للحرية الإيجابية لصالح الحرية السلبية لا يعكس انحيازاً صريحاً للرأسمالية ولنمط معين من النظام السياسي فحسب، بل يعكس أيضاً عداء للحرية الإيجابية، وهو البعد الأهم بالنسبة إلينا هنا. ليس من الصعب أن نفهم هذا الموقف، إذ إن الرأسمالية ـ وهي أساسية في نقد غينون للمادية ـ لا يمكنها التعايش مع الحرية الإيجابية، ولكن لا يمكنها العيش من دون الحرية السلبية في الوقت ذاته. إن اتخاذ الحرية السلبية مقياساً وغاية ونموذجاً ليس مجرد أسلوب سياسي واقتصادي في رؤية العالم، بل يؤسس نظرة كونية عامة وثقافة معينة، وهي الأمور التي لعبت دوراً في تشكيل المستشرق، سواء كان واعياً بها أم لا. لقد كتب غينون عن هذا الأمر بالتفصيل، وإن كان بلغة مختلفة لا تخلو من مبالغة أحياناً. غير أن نقده يظل شجاعاً وثاقباً. إن الرأسمالية ـ بوصفها نطاقاً مركزياً ـ تخلق مع المادية التي تقوم عليها فرداً له نظام قيمي معين وأسلوب في النظر إلى العالم وتقييم ـ وليس تقدير ـ عناصره الحسية.

ثانياً، استطاع غينون تحديد ما يمكن اعتباره «آثار التطبُّع» لتفسير التحيزات «غير المقصودة» عند الغربيين بصفة عامة والمستشرقين تحديداً تجاه الشعوب التي حكموها بصورة مباشرة أو غير مباشرة. يرتبط هنا التقدم ـ بوصفه مبدأ مادياً تبريرياً ـ بالـ«شرقي» الكسول والسلبي والمنبطح بصورة مباشرة. وقد أدان سعيد ـ عن حق ـ اختراع الاستشراق لهذا الشرقي، إلا أن سعيداً لا يبدو مدركاً أياً من عناصر تشكيل الفرد داخلياً وخارجياً. ومن غير هذا التشكيل، لا يمكن لأي علم اجتماع للمعرفة أن يتطور، أو لأي تقييم ذي مصداقية لما **يكوِّن** المستشرقين ككائنات تم تشكيلها اجتماعياً ومعرفياً. إن إنسانوية سعيد العلمانية وليبراليته ـ وهما سمتان يفترضان مادية

عصر التنوير بصورة أساسية ـ لا تعترفان بأي تنوع للحرية الإيجابية أو أي شكل من أشكال تشكل الذات الأخلاقي. فبوصفه معتقداً في أفكار إزايا برلين، لم يكن سعيد ليقترب من مجرد نقد قشور الحرية السلبية إلا على حساب فكره وتعليمه، بل والأفكار والقيم التي اعتز بها واعتمد عليها في نقد الاستشراق. وهكذا، لم يكن الفرق بين سعيد وغينون ـ بوصفهما «مؤلفَين» ـ شكلياً أو مرتبطاً بتفضيلات كل منهما أو توجهاته. لقد حدد الفرق بينهما موقعهما داخل النطاق المركزي وتشكلاته الخطابية. سنرى في الوقت المناسب أن هذا الاختلاف بينهما مفعم بمضامين عميقة أخرى ترتبط بالفهم المناسب للاستشراق وبسبب كون سردية سعيد قاصرة ومُسيَّسة في الوقت نفسه.

وتماماً كما تطورت عقيدة التقدم داخل نظام تحكمه المركزية ويدفعه العلم وتبرره الفلسفة والأكاديميا بوجه عام، تشكلت المادية والعلم والفلسفة داخل سردية من التقدم. وعلى الرغم من ضبابية بعض عبارات غينون، إلا أننا نستطيع أن نرى فهمه الثاقب لجدلية ذلك النظام ولجدلية العلاقة بين نطاقاته المركزية. بيد أن غينون أدرك أموراً أخرى كثيرة، كدور أشكال التاريخ والكتابة التاريخية الحديثة في تلك المنظومة. تعكس الكتابة التاريخية الحديثة ـ والتي هي أساسية للاستشراق، إن لم تكن ممارسة مميزة ومحددة له ـ الآليات الداخلية للجدلية النظامية التي شرحتها للتو في معرض الحديث عن غينون. فالتاريخ ليس مجرد عرض لأسلوب حياة الناس في الماضي، بل هو المرآة التي تظهر فيها صورة المؤرخ نفسه. لقد فهم غينون ـ بصورة عامة وفطرية ـ هذا القدر، وأدان لهذا السبب الكتابة التاريخية الحديثة، ليس بسبب نتائجها عن «الشرقيين» فحسب، بل لأنها خرجت من الآليات الداخلية لتلك الجدلية. كان يمكن لغينون ـ الذي عاش خلال الجزء الأخير من القرن التاسع عشر في أوروبا ـ أن يقول إن لتلك الكتابة التاريخية البصمة الوراثية نفسها للمنظومة التي تضم العلم والفلسفة والمادية والتقنية التي لم يكن لهذه الكتابة مفر من التأثر بها والاعتماد عليها. فبوصفه «حقلاً متفرداً» و«ممثلاً لكل حقلٍ آخر من الطبقة نفسها»، فإن التاريخ «يُحدد قابلية المجموعة التي ينتمي إليها للفهم، مع كونه مؤسساً لها في الوقت ذاته»[٣٤].

---

(٣٤) Giorgio Agamben, *The Signature of All Things: On Method* (New York: Zone, 2009), p. 17. =

تجلَّت الركيزة العقيدية لذلك التاريخ في «قانون المراحل الثلاثة» لكونت (Comte). فمثل بيكون وباسكال (Pascal)، «شبَّه [كونت] القدماء بالأطفال. وحاول آخرون ـ منذ وقت قريب ـ تحسين هذا الأمر فشبهوهم بالهمجيين وأطلقوا عليهم «البدائيين»»[٣٥]. يعد وضع القدماء في مرحلة الطفولة محصلة الوهم الذي أنتجته عقيدة التقدم وخلط التقدم المادي بالتقدم الفكري[٣٦]. لم يفُتْ غينون أن أشكال التاريخ الحديثة لم تعكس مجرد خضوع الدراسة الأكاديمية للتأثيرات الأيديولوجية للعلم والمادية وعقيدة التقدم فحسب؛ فالتاريخ ـ الذي هو نتاج مؤسسات ترعاها الدولة القومية ـ يلزمه أن يحقق مهامَّ معينة، يأتي على رأسها دعم القومية وأدواتها وتعزيزها. يؤكد غينون أن هذا هو سبب أن «بعض المناهج» في دراسة التاريخ «يتم فرضها بصورة رسمية مع استبعاد كل المناهج الأخرى»، تماماً كما تفعل الفلسفات **الحديثة** التي تستبعد الآراء المخالفة لها. إن دراسة التاريخ مصممة بشكل يجعل من المستحيل «رؤية الأمور بصورة واضحة؛ وهكذا يتكون 'الرأي العام'». إن إمكانية فتح باب البحث التاريخي ليشمل ما يطلق عليه غينون «التاريخ العادي» ليست مطروحة، إذ إنها «قد تهدد مصالح سياسية معينة»[٣٧].

تعتمد الكتابة التاريخية ـ إذاً ـ على مفاهيم الحضارة والتقدم عند كونت، إلا أنه من خلال هذه الكتابة ـ والتي يمكن أن نعدها الآن «خطاباً أدائياً» ـ تكتسب هذه المفاهيم معانيها «الوهمية». يعطي التاريخ هكذا قوة لخيالات «الحضارة» و«التقدم» لجعلهما «مناسبين لكي يتم فرضهما على العامة»، ولا سيما في فترات «الهلوسة الجماعية»[٣٨] التي أطلق عليها المؤرخ ديرك موسِز (Dirk Moses) بحصافة «اللحظة الإبادية». ولا نحتاج إلى التصريح بتنبؤ هذا التحليل بتحليلات حنّة أرندت (Hannah Arendt) الفلسفية

= حيث يتحدث أغامبن عن «البانوبتيكون» (panopticon) الذي يمثل ما أطلقتُ عليه «اللحظة النموذجية» أو «الشريحة الجينية» (عن البانوبتيكون، انظر ثبت المفاهيم والمصطلحات في نهاية الكتاب المترجم).

(٣٥) Guénon, *East and West*, p. 19.

(٣٦) المصدر نفسه، ص١٩.

(٣٧) المصدر نفسه، ص١٥.

(٣٨) المصدر نفسه، ص١٦.

والسياسية النقدية التي تناولت الفظائع النازية، فضلاً عن كتاباتها عن مفاهيم «العامة» و«الغوغاء» السياسية[٣٩]. أما بالنسبة إلى غينون، فالتاريخ يغذي السياسة كما يتغذى عليها. وقد لعبت السياسة دوراً حاسماً ـ من خلال الاستشراق والكولونيالية ـ في تحديد مصير «الحضارات الشرقية» التي تحدث عنها. ستتضح مضامين هذا التفكير في الفصل القادم.

قد يكون من المفيد هنا تناول لحظة هامة بررت فيها الدراساتُ التاريخية الأوروبية الكولونياليةَ من خلال الاستشراق. لقد قدم غينون أشد التحليلات عمقاً في هذا السياق، ولم تضاهِها تحليلات أخرى حتى ستة عقود بعد كتابتها. لخص غينون مبدأً هَيْمَنَ على الخطاب الاستشراقي منذ الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، واضعاً إياه في سياق التراث الإسلامي، فضلاً عن السياق الأكبر الخاص بالاتجاهات المختلفة نحو ثقافات آسيا الكبرى كلها. يلاحظ غينون أن «الثبات يعد أحد الأمور الكثيرة التي يلوم الغربيون الحضارات الشرقية عليها»، وقد وصفه مستشرقو النصف الأول من القرن العشرين بـ«التحجُّر» و«الجمود» و«التقوقع» وفقدان القدرة على التكيف، وما إلى ذلك. وقد كانت الشريعة (التي حكمت أغلب مناطق العالم الإسلامي من شمال أفريقيا إلى المالايو) هدفاً خاصاً للهجوم. وقد استخدمت كل تلك الصفات لوصف الشريعة بقدر كبير من التحامل، إذ إن «إصلاحها» ـ من خلال طريقة «اهدم وبدّل» ـ احتاج إلى مبرر. بيد أن هذه الاستراتيجية استُخدمت أيضاً مع المؤسسات الهندوسية والمؤسسات الإسلامية الأخرى. وقد عَدَّ الغربيون الثبات ـ حسب غينون ـ بمثابة «رفض للتقدم». بيد أنه لكي نرى أي خطيئة في ذلك الرفض، «لا بد أن نؤمن أولاً بالتقدم». أما بالنسبة إلى غينون، فالثبات ليس دليلاً على الجمود الذي عُزي إلى مؤسسات الشرق وأنظمة التفكير به. إن الثابت في هذه الحضارات ـ حسب غينون ـ هو «المبادئ التي تقوم عليها»؛ فاستمرارية هذه المبادئ الأولية «سمة من السمات الأساسية لفكرة التراث»[٤٠].

لقد كان الجدل حول الجمود والتحجُّر داخل الاستشراق حاسماً في

(٣٩) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (San Diego: Harcourt, 1976), pp. 107-108.

(٤٠) Guénon, Ibid., p. 51.

إعادة كتابة تاريخ الإسلام و«قانونه»، ناهيك عن قانون الهندوسية وغيرها. كما أن هذه الفعل الخطابي من إعادة الكتابة قد وضع خارطة طريق الهيمنة على أغلب مناطق العالم وإخضاعها للسيطرة الكولونيالية. أجد من الملائم - إذاً - اقتباس تعريف غينون للتراث، وهو المفهوم الذي أصبح أساسياً لكثير من الكتاب والمفكرين الذين ساروا على نهجه:

إن ما نطلق عليه حضارة تقليدية هو في الواقع حضارة تقوم على مبادئ بكل ما تحمله الكلمة من معنى، أي حضارة يسيطر فيها المجال الفكري على كل المجالات الأخرى، كما أن هذه المجالات - بما في ذلك المؤسسات العلمية والاجتماعية - تبدأ منها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إذ إنها ليست أكثر من تطبيقات عارضة وثانوية وفرعية من الحقائق الفكرية الخالصة. **وهكذا، تكون العودة إلى التراث والعودة إلى المبادئ هما - في واقع الأمر - الشيء نفسه**. . . . فعندما نتحدث عن المبادئ بصورة مطلقة غير مقيدة، أو عن الحقائق الفكرية الخالصة، فهذه دائماً تشير إلى النظام الكوني وليس إلى أي شيء آخر[(٤١)].

يحذرنا غينون من خلط مفهوم «النزعة الفكرية» (intellectuality) مع العقل والعقلانية، إذ إن هذه الأخيرة هي مجرد وسائل يصل من خلالها المرء - إذا أحسن استخدامها - إلى الحقائق العقلية. تمثل هذه الحقائق فهمنا للكون ونظامه، وهي الفكرة التي تذكرنا بموقف شيلر الفلسفي من هذه القضية؛ فقد أكد شيلر أن النظام الأخلاقي - والذي هو من صنع إله متعالٍ - هو جزء من طبيعة الكون. وبسبب وجود هذه الطبيعة الأخلاقية، فإن الإنسانية تلتزم بها بوصفها شيفرة نظام قائم على الحب (ordo amoris)[(٤٢)]. أما الحضارة الغربية، فهي «غير مستقرة بصورة جلية» تحديداً لافتقادها شيفرة شيلر أو «مبدأ» غينون. نلحظ هنا اتجاهية **الفرق** الذي تحدثنا عنه سابقاً في معرض

---

(٤١) المصدر نفسه، ص١٠٧ - ١٠٨ (مع إضافة التشديد).

(٤٢) ورد في:

Timothy J. McCune, "The Solidarity of Life: Max Scheler on Harmony of Life with Nature," *Ethics and the Environment*, vol. 19, no. 1 (Spring 2014), pp. 49-71 and 57.

قارن هذا مع تناول أبي حامد الغزالي لـ«القلب» في كتابه: **إحياء علوم الدين**، ٥ مج (حلب: دار الوعي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، مج ١، ص١١٧ - ١٢٢ و٢٠٩ - ٢٢٤.

معالجة سعيد للمفهوم نفسه؛ فالمقياس هنا ليس الحضارة الغربية أبداً، إذ إنها الحضارة الوحيدة التي تمثل الاستثناء، أو الحضارة الوحيدة التي «ضلت» وخرجت عن طريق الحضارات الأخرى كلها من خلال ما أسماه مارشل هدغسون ـ المتخصص في التاريخ العالمي ـ «التحول الغربي الكبير»[٤٣]. إن الثبات عند غينون ليس مطلباً عارضاً، بل هو مطلب أساسي للعيش في العالم بوصفه نظاماً أخلاقياً لا يفصل المادي عن الأخلاقي أو المادة عن القيمة. يصبح هذا النظام الأخلاقي إذاً منظومة فكرية في الوقت ذاته، ويحدد قواعد اللعب في كل الأمور بما في ذلك أقلها بساطة. مع ذلك،

> لا ينبغي أن نتخيل أن الثبات الذي نتحدث عنه يعني استبعاد كل أشكال التغيير. فما يفعله الثبات هو قصر التغيير على التكيف مع الظروف، ما يعني أن المبادئ لا تتأثر بالتغير، بل إنها توجهه. هذا هو الهدف من كل «المعارف التقليدية». . . . فهذه المعارف تغطي كل ما هو محتمل الحدوث ليبدأ من تلك المبادئ، بما في ذلك المؤسسات الاجتماعية. من الخطأ إذاً خلط الاستقرار بالهمود، وهو الفهم السائد لدى الغربيين نظراً لأن. . . عقولهم مقيدة في صور تفرضها الحواس. . . . فالثابت ليس ما هو مناهض للتغيير، بل هو ما يعلو على التغيير[٤٤].

إن لفهم غينون للإسلام وشريعته (وهما جزء أصيل من «الشرق» عنده) ـ في ضوء أفكاره عن الثبات والاستقرار والتغير ـ قوة لا نظير لها. لقد منعت الدراسات الاستشراقية عن الشريعة الإسلامية كل سبل الوصول إلى هذا الفهم، واستمر هذا الوضع إلى نهاية القرن العشرين حين تمكن الباحثون الناقدون لهذا الموقف من تأهيل مفهوم التغير في الشريعة كموضوع للبحث العلمي[٤٥].

---

(٤٣) Marshall Hodgson, "The Great Western Transmutation," in: Marshall Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*, edited by Edmund Burke, III (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993), pp. 44-71.

(٤٤) Guénon, *East and West*, p. 119.

(٤٥) انظر، على سبيل المثال:

Wael B. Hallaq: "Was the Gate of Ijtihad Closed?," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16, no. 1 (March 1984), and *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001).

وقد وصلت هذه الدراسات النقدية ـ القائمة على إدراك كون الاستشراق خطاباً كولونيالياً يهدف إلى تبرير إعادة تشكيل الإسلام من خلال شريعته ـ إلى النتائج نفسها التي كان غينون قد توصل لها من دون كل ما تتطلبه كتابة التاريخ القانوني من تفاصيل.

بيد أن غينون يربط بحنكة بين مفهوم التغير في «المؤسسات الاجتماعية» ـ والتي يقصد بها كل المؤسسات المرتبطة بالمجتمع، سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو اجتماعية بحتة ـ وبين المبادئ الأولية، واضعاً الميتافيزيقي في علاقة جدلية مع الدنيوي والزمني. (يعد التقييد الذي وُضع على قيام الشركات ـ وهو المثال الذي تناولناه في القسم الثالث من الفصل الثاني ـ مثالاً محدداً عن اتصال القيم الأخلاقية الأولية بشؤون الحياة، ولا سيما المتعلقة منها بالأمور المالية والاقتصادية في ضوء ظواهر المادية والرأسمالية الغربية). إن عدم قدرة الغربيين على رؤية الوحدة في العالم كنظام أخلاقي (وهو ما يعود بنا إلى **التمييز** باعتباره شرطاً من شروط الملاءمة)، وبالتالي اعتبار الحضارات الشرقية هامدة وجامدة، يعدان مصدراً «لتعارض حقيقي. . . بين الشرق والغرب، على الأقل كما هو الوضع الآن». بيد أن هذا «التعارض أحادي الجانب»، فهو «يشبه فرعاً ابتعد عن الأصل» وجعل «الحضارة الغربية» تشذ عن طريق سائر العالم، مع ما صاحب ذلك من نتائج مدمرة[٤٦].

(٤)

نحن الآن في وضع يسمح لنا بتجويد الأسباب التي ساقها غينون لتفسير شذوذ الحضارة الغربية ووضع الاستشراق في هذه الصورة. تلعب المادية ـ بكل وضوح ـ دوراً مركزياً في هذا الأمر. والمادية هي مفهوم يهدف إلى الإحاطة بتوجهات معينة عن العالم بوصفه مادة (أي **التمييز** الذي تحدثنا عنه)، وعن الرأسمالية بوصفها نظام تبادل وجشع مادي (فردي أو جماعي)

---

(٤٦) Guénon, Ibid., p. 52.

وفي ص٣٧، يكرر غينون هذا التعارض، إذ يقول: «تبدو العقليتان غير منسجمتَين بصورة قاطعة، بيد أنه بسبب أن الغرب هو الذي تغير. . . فقد يأتي الوقت الذي تتغير فيه عقليته للأفضل ويصبح أكثر انفتاحاً على فهم أوسع. وقد يختفي حينها عدم الانسجام ذلك بصورة آلية».

وحب الأشياء المادية والثروة، وهي كلها أمور تمثل ما كان يمكن لغينون أن يطلق عليه «الحرية السلبية». كما أن العلم والفلسفة ـ المتجذّرَين في هذا النظام المادي ـ يُساهمان خطابياً في تفريغ المادة من القيمة، ثم دراسة العالم بناء على هذا الموقف. ثم يقوم التقدم بإحاطة كل هذه الممارسات بعقيدة تحول الرذيلة إلى فضيلة. ودراسة التاريخ هي تطبيق لهذا المفهوم في دراسة الطريقة التي عاش بها الناس في الماضي، ولا سيما «الشرقيين» المختلفين. تقع المادية إذاً في قلب التحول الأوروبي الذي أفضى إلى شذوذها. بيد أن المادية تبدو لغينون نتيجة لسبب أكبر، وليست السبب النهائي، إذ إنه لا يمكن فهمها إلا في إطار ضياع المبادئ. وغياب المبادئ هذا هو نفسه محصلة لفعل آخر: «لقد قام العالم الحديث بقلب العلاقات الطبيعية بين نُظم الأشياء المختلفة رأساً على عقب». أدى هذا القلب إلى «استنزاف النظام الفكري»، و«المبالغة في النظام المادي والشعوري»[٤٧] والتي يعني بها غينون كل العقائد والأفكار «والفكر الأخلاقي» والأدوات الأيديولوجية التي تبرر هذا القلب وتضفي عليه الشرعية بحيث يصبح «الاستنزاف» هو نفسه «تقدير» الأشياء. فقدَ الغربُ إذاً «مبدأ أعلى»، وهذا هو السبب الأساسي لـ«شذوذه» ولغروره (والذي يظهر في «العنصرية» و«التحامل» والشعور بـ«التفوق والتعالي» على الآخرين)، والأهم من ذلك كله، لـ«همجيته»[٤٨].

ليس من المبالغة القول بأن غينون يرى كل هذه الأمور باعتبارها ظواهر نظامية تعمل في إطارها جدلية ضخمة تنتج حضارة لا تعي طبيعتها. وهذا الإنتاج هو محصلة التفاعل الضخم بين الاقتصاد والعلم والفلسفة والتقدم والقومية، وأمور أخرى كثيرة. نفهم هكذا التمايزات التي يحددها غينون بين أغراض المؤلف الفرد واستخدام أفكاره داخل إطار ذلك النظام، وذلك على الرغم من إدراكه الكامل أن أغراض بعض المؤلفين تنسجم مع أفكارهم المسمومة[٤٩]. إن المشكلة لدى أغلب الحالات الفردية والجماعية هي

(٤٧) المصدر نفسه، ص٢٤.

(٤٨) المصدر نفسه، ص٢٤ ـ ٢٥، ٤٣، ٦٩ ـ ٧٠ و٨٠، و:

Rooth, *Prophet for a Dark Age: A Companion to the Works of René Guénon*, p. 201.

(٤٩) Guénon, Ibid., p. 70. =

«الفشل الكامل في الفهم»، أو ربما «العمى» ببساطة ووضوح. بيد أن هذا العمى - بالنسبة إلى غينون - هو قضية معرفية بحتة، وليس إدانة بلاغية. فالغربيون «هم كالعُمي الذين ينكرون إما النور نفسه، أو على الأقل وجود البصر، لسبب واضح وهو افتقادهم له. فالزعم بأنه يوجد ما هو غير معروف، بل ما لا يمكن 'معرفته' (باستخدام تعبير سبنسر)، وتحويل العجز الفكري إلى عائق لا يستطيع أي شخص عبوره، فهذا هو ما لم يسمع عنه أي شخص أو يره من قبل»[٥٠]. لا ينفرد غينون بهذه الاستعارة عن «العمى» عن الذات (وبالتالي عن الآخر)، إذ نجدها نفسها - أو ما يناظرها - عند هوركهايمر (Horkheimer) وأدورنو (Adorno) (في كتابهما **الجدل**، *Dialectic*)، وكذلك عند الفيلسوف الأرجنتيني إنريك دوسل (Enrique Dussel)، وقد كتبوا كلهم بعد غينون. إنه من الدالّ أن دوسل قد وصف عمى أوروبا (والحداثة بصفة عامة) عن طبيعتها الخرافية باعتبارها تحمل في طياتها عمليات غير عقلانية لا تدركها أوروبا نفسها ولا حداثتها[٥١].

يرى غينون أن هذا العمى المعرفي هو الذي جعل أوروبا همجية، وقد نتج العمى عن «قلب نظام الأشياء رأساً على عقب» ثم الاعتقاد في نتيجة هذا القلب واستبعاد كل البدائل الأخرى لرؤية العالم. كما أن الهمجية هي مسمى آخر للكولونيالية وللحروب التي جلبتها أوروبا على نفسها داخل حدودها. بيد أنّ غينون، اتساقاً مع اتجاهه العام في اعتبار ما يفعله الغرب لنفسه شأناً خاصاً به، لا يهتم مطلقاً بما يجري داخل أوروبا (أي «الغرب»). إن الجزء الأكبر من نقده يتناول الطريقة التي ينظر بها الغرب إلى الشرق ويتعامل بها معه والتعامل هو التطبيق العملي لما هو أهم، أي طريقة النظر. إن النظر - أو بالأحرى عدم النظر - هو القضية. نفهم هكذا الإشارة المتكررة إلى الجهل، إما كاتهام مباشر، أو كاتهام على لسان مفكر هندوسي أو أي شرقي آخر. إن الجهلَ المطبق إذاً هو ما يجعل الغربيين معادين للحضارات

= يقول غينون: «هذا ما نطلق عليه النفاق «المُتشح بالأخلاق»»، إذ إنه يتجاوز وعي عامة الناس الذين لا يقصّرون أبداً في قبول أي أفكار بخضوع تام. بيد أن هذا الأمر لا ينطبق على كل الناس، ولا نستطيع أن نتصور أن رجالات الدولة يغفلون عن اللغة التي يستخدمونها».

(٥٠) المصدر نفسه، ص٣١.

(٥١) Enrique Dussel, "Europe, Modernity and Eurocentrism," *Nepantla*, vol. 1, no. 3 (2000), pp. 465-478, at 472.

الشرقية ومبادئها؛ فكلما خاف الغربيون من هذه الحضارات قلّ فهمهم لها، ولا سيما «مع افتقادهم [لمبادئها]». إن «غياب المبادئ» إذاً هو ما يميز الحضارة الغربية «في كل مجال». وباعتباره حصراً على الغرب، يجعل هذا الغياب من أوروبا شيئاً شاذاً، بأسلوب شاذ[٥٢].

لقد تسبب العمى المعرفي الغربي في «أكثر الجرائم فظاعة»، أي «صرعة التبشير»، وهي سمة تفردت بها الحضارة الغربية عن حضارات العالم[٥٣]. تظهر «روح الغزو» المتجذرة في الوجود الداخلي للغربيين «تحت ستار ذريعة 'أخلاقية'، وباسم 'الحرية' يتم إجبار العالم على تقليدهم!»[٥٤]، فالغربيون «يجبرون كل الناس على الاهتمام بما يهتمون به هم، وعلى وضع المصالح المادية فوق كل شيء آخر، وعلى تبني النظام السياسي الذي يفضلونه هم... والشيء الأغرب هو أنهم لا يفعلون ذلك مع الشعوب التي يقومون بغزوها فحسب، بل ومع من يعيش بين ظهرانيهم أيضاً»[٥٥] (في إشارة ربما إلى الأيرلنديين والباسك والجماعات الأخرى المضطهدة في أوروبا). تقع «صرعة التبشير» إذاً في قلب المشكلة، إذ يرى غينون أن غزو أوروبا للشعوب الأخرى لا يمكن تجنبه[٥٦]، وبالتالي فهذه ليست المشكلة الأصلية. تكمن المشكلة الأصلية في فرض المعرفة الغربية والرؤى الغربية عن العالم على الآخرين تحت ذريعة خدمة «الحضارة» التي تفرق بين الغزو المعتاد في التاريخ والغزو الأوروبي الحديث. يعد هذه الفرق بمثابة «عبث»،

(٥٢) Guénon, Ibid., p. 106.

(٥٣) لا بد من التأكيد على أنه في استخدام غينون لا تعني كلمة «التحويل/التبشير» (proselytizing) ـ على الإطلاق ـ حمل الناس على تغيير دياناتهم، ومن هنا نفهم إصرار غينون على أن هذا التبشير سمة فريدة من سمات الغرب الحديث. إن الشرقيين «يتركون الآخرين ليفكروا كما يشاؤون، ولا يعبؤون برأي الآخرين فيهم... فهم لا يميلون إلى التبشير بأي قدر». انظر: المصدر نفسه، ص٢٦ و٧٢. من الواضح أن غينون يستخدم الكلمة للإشارة إلى إجبار الآخرين على القبول بإرادة الآخر وتبنيها والتفكير والتصرف بناء عليها؛ بعبارة أخرى، أن يصنع الآخرون لأنفسهم ذواتاً أخرى تتناسب مع تصور المبشِّر للواقع، بصرف النظر عن شكله في أي لحظة زمنية. يعنى التبشير ـ إذاً ـ إعادة هندسة الآخر. لا يعبر غينون عن الفكرة بهذه الكلمات، ولكن فحوى طرحه واضحة تماماً. انظر أيضاً:

Guénon, *Crisis of the Modern World*, pp. 97-100.

(٥٤) Guénon, *East and West*, p. 25.

(٥٥) المصدر نفسه، ص٧١.

(٥٦) المصدر نفسه، ص٧٠.

ويكمن «هدفه الأساسي. . . في استغلال البلاد [الأخرى]. . . وشعوبها»[٥٧]. يعني هذه فعلياً الجمع بين استغلال الشعوب اقتصادياً وشعور بالتفوق يتضمن معاملة حتى «الشعوب المتحضرة» كـ«همجيين». ولا نتحدث هنا عن الموظفين الكولونياليين فحسب، بل عن «كل الأوروبيين من دون استثناء تقريباً»[٥٨]، إذ «سعوا وراء الشرقيين لا ليتعلموا منهم ـ كما هو حري بالشاب في حضرة الشيخ ـ بل لتحويلهم من خلال وسائل عنيفة وماكرة لتبني طريقتهم في التفكير»[٥٩]، من خلال إنشاء نظام تعليم غربي و«دمج» تلك الشعوب[٦٠].

تعد المنظومة الحضارية التي أنتجت هذا «الشذوذ» إذاً نظامية وضخمة، ويلعب الاستشراق فيها دوراً، على الرغم من أن لب كتابات غينون يعطي الانطباع بأن مكانة الاستشراق كانت ثانوية بالنسبة إلى المادية والعلم والفلسفة وعقيدة التقدم. يناقض هذا الموقف موقف سعيد بصورة حادة؛ ففيما عدا ربط سعيد الاستشراق بالقوة والكولونيالية، فهو يتناوله بوصفه فئة خالصة لا ترتبط بالبيئة الفكرية والمادية الأوسع التي أنتجته في المقام الأول. تعد إشارات سعيد لـ«الثقافة» بوصفها متورطة في ذلك الربط خالية من المعنى والمضمون. فلا يوجد في كتاب **الاستشراق** أي نقد للعلم الحديث والتكنولوجيا والرأسمالية والمادية والليبرالية وعقيدة التقدم والفلسفة وما إلى ذلك[٦١]، كما لا توجد أي إشارة مطلقاً لتجذر كل هذه الأمور في

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص٧٠

(٥٨) المصدر نفسه، ص٧١.

(٥٩) المصدر نفسه، ص٨٦.

(٦٠) المصدر نفسه، ص٢٦ و٤٣.

(٦١) لا يظهر مبدأ التقدم أبداً في كتاب **الاستشراق** ولا تتم أشكلته بوصفه حجر زاوية في المشروع الاستشراقي السائد، كما لا يشير سعيد إلى العلم والفلسفة في أي شيء يخص «الثقافة الأوسع» التي انتمى إليها الاستشراق. وعندما يصرح سعيد بأن الثقافة الليبرالية الغربية «لم تكن أكثر من مجرد شكل من أشكال الاضطهاد والتحامل الذهني»، فهو لا يطلق على هذه الثقافة اسمها المعروف، بل يسميها «الليبرالوية» (liberality). انظر:

Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 2003), p. 254.

لاحظ أيضاً استخدام الأفعال في الزمن الماضي؛ فباستخدام «الليبرالوية» في الزمن الماضي، تتم تبرئة الليبرالية بوصفها بنية فكر وحركة، وعملية امتدت من أواخر القرن السابع عشر إلى الوقت الحاضر. كما لا يستخدم سعيد كلمات «متمركز حول الإنسان» أو «التمركزية الإنسانية» (ص٩٧ ـ ٩٨ و١٠٨). (تظهر الكلمة ثلاث مرات في نصه، وكلها في عبارات يقتبسها من دراسة أنور عبد الملك «أزمة الاستشراق»).

بنية فكر معينة تقع أصولها في فكر عصر التنوير. تظل «الثقافة» مفهوماً فارغاً من المعنى، أو مفهوماً سياسياً في أفضل الأحوال. أما بالنسبة إلى غينون، فقد كانت الثقافة ظاهرة مرتبطة بالنظام نفسه في المقام الأول. وقد كان المستشرقون يعملون في إطار هذه الظاهرة.

بيد أنه على الرغم من فهم غينون البنيوي العميق (وما يتضمنه من وجود تشكل خطابي قوي)، فإنه لم يقم بالتعميم على كل المستشرقين بصورة مطلقة. لقد اعترف غينون بوجود «بعض الاستثناءات المعينة» بين المستشرقين، إلا أنها لا تمنع ـ بصفة عامة ـ التوجهات السائدة والمهيمنة أو تُضعفها. أعطى موقف غينون إذاً مساحة لوجود الاستثناءات التي لم تصل مع ذلك إلى درجة تغيير ما نطلق عليه الآن «التشكل الخطابي» أو «النطاق المركزي» بأي شكل مهم. وانسجاماً مع هذا الموقف، يؤكد غينون أنه من الأفضل عدم قراءة كتابات المستشرقين، إذ كان «أثرها الأكبر» هو «تضليل الغربيين»[٦٢]. وما يزيد هذا الأمر خطورة هو كون المستشرقين المصدر الوحيد للمعرفة عن «الحضارات الشرقية»، ما يعني عدم وجود أي وسيلة أخرى لدى الغربيين ليتعرفوا بصورة صحيحة على هذه الحضارات. وبما أن لغينون خطة لإصلاح الحضارة الغربية، فإن تزييف الاستشراق «الرسمي» لصورة الشرق قد مثّل له مشكلة خطيرة؛ فهذه المعرفة المتخصصة عن الشرق كان يمكنها أن تؤسس لفهم مشترك. بيد أنه بدلاً من العمل على إنتاج معرفة تؤدي إلى تقارب بين الشرق والغرب، «يزيد الاستشراق الفجوة» بينهما، إذ ينتج الخطاب الاستشراقي أحد أثرين، وليس أحدهما بمطمئن بأي شكل؛ فقارئ الأعمال الاستشراقية إما أنه ينفر من الشرق «الذي يُرسِّخ من تحيزاته الغربية»، أو يجد هذه الأعمال «من السخف وانعدام المعنى» ما يجعله يفقد اهتمامه بها[٦٣].

يظهر لتزييف صورة الشرق ـ والذي هو موضوع أساسي عند غينون ـ أكثر من مصدر. فمناهج المستشرقين نفسها ـ والتي هي عامة في الدراسات الأكاديمية ـ إشكالية، مع تخصيص النقد التاريخي تحديداً بالاتهام والإدانة.

---

(٦٢) Guénon, *East and West*, pp. 95-96.

(٦٣) المصدر نفسه، ص٩٥ ـ ٩٦.

كما أن اختيار المادة البحثية ليس بأفضل حالاً، إذ إن الاتجاه العام هو قصر البحث على «الكتابات التاريخية والفيلولوجية»، واعتبار حشد التفاصيل دراسة علمية. يعني هذا ببساطة كتابة الكثير عن القليل. أما أسوأ هذه الأمور فهو ادعاء المستشرقين فهم التراث الشرقي أفضل من الشرقيين أنفسهم، وقد «عبثوا به بطريقة لا تصدق». ولا يفكر المستشرق أصلاً في «قبول رأي» أي شرقي مثقف كمصدر لمعلوماته، بل «يتصرف كما لو أنه في مهمة إعادة تصور حضارات بائدة» من «اعتقاد [راسخ ومتجذر] في تفوقها»[٦٤]. بيد أنه ليست كل التصويرات الاستشراقية سلبية، إذ سعى **بعض** المستشرقين جاهدين ـ من باب «التعاطف مع التصورات الشرقية» ـ إلى «استيعاب [هذه التصورات] في إطار الفكر الغربي». وقد كان لهذا التوجه النتائج الضارة نفسها، إذ «شُوِّهت هذه التصورات بالكامل»، ما يبرهن ـ مرة أخرى ـ على قلة فهمهم لهذه الحضارات ولمستودع فكرها[٦٥]. لا تمثل هذه الحالة مجرد عدم القدرة على «الرؤية» والتي تعبر عن حالة عمى معرفي ولدتها قوة التشكلات الثقافية الغربية لتجتاح الاستشراق «الرسمي» وتهيمن عليه، بل تعبر تحديداً عن «رؤية ما ليس موجوداً فعلاً». وقد حظي المستشرقون الألمان بالقدر الأكبر من حنق غينون، إذ إنهم «دفعوا أشكال **الاستيعاب** هذه إلى حدودٍ لا يصل إليها أحد»، ربما بسبب «احتكارهم بصورة شبة كاملة لتفسير العقائد الشرقية»[٦٦]. تعد حالة شوبنهور (Schopenhauer) المثال الأوضح هنا، إذ استطاع ـ مع تلميذه كارل روبرت إدوارد فون هارتمان (Karl Robert Eduard von Hartmann) ـ تزوير معنى العقائد الآسيوية، معتبراً التشاؤم أساس الفكر الهندي.

توجد نقطتان عميقتان تثيرهما هذه الفئة من المستشرقين والتي يقيدها غينون بـ«بعض». أولاً، تحمل تهمة «الاستيعاب» (assimilation) التي يتحدث عنها غينون الكثير من المعاني، إذ إنه يستخدم هذه الكلمة في سياق الحديث عن كتابات المستشرقين الفرنسيين عن الجزائر وسكانها «الأصليين»، فضلاً عن السياسة الكولونيالية الفرنسية وسياسات الحكومة الفرنسية الساعية إلى

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص٩٧.

(٦٥) المصدر نفسه، ص٩٨ (مع إضافة التشديد).

(٦٦) المصدر نفسه، ص٩٧ ـ ٩٩ (مع إضافة التشديد).

دمج الجزائر في فرنسا[٦٧]. أما المستشرقون الألمان، فعلى الرغم من عدم انتمائهم لأي سياق كولونيالي رسمي وعدم تركيزهم على أي بلد معين خاضع للكولونيالية، إلا أن لنشاطاتهم «العلمية» التوجه الفكري نفسه والسمات البنوية والأسس الإبستمولوجية نفسها[٦٨]. يعني كل هذا أنه بصرف النظر عن تجسد قوة الغرب الخطابية ـ الفلسفية أو السياسية أو أي شيء آخر ـ في مشاريع كولونيالية، أو عن كونها قائمة على نوايا طيبة أو خبيثة، فإنه لا يمكنها إلا أن تنتج الآثار نفسها المتمثلة في التشويه وتزييف الصورة. إن الربط بين الدراسات الألمانية والدراسات والسياسات الفرنسية الكولونيالية يمنح فكرة «دمج الغرب في الشرق» آلية جدلية لا تقتصر على مجرد إنتاج الصور الزائفة والمسيئة في مسار أحادي الاتجاه؛ فـ«الاستيعاب» ليس مجرد تزييف للصور بهدف تشويه العقل الغربي، بل هو مشروع دمج يتطلب إعادة خلق الذات «الشرقية» ويفترض هذه العملية. إن غينون لا يعبر عن المسألة بهذه الكلمات، ولكنه يقترب كثيراً من هذا التصور. وسنتناول في الفصل التالي قضية وجود أبعاد أعمق لقضية الاستيعاب في التربة الأوروبية لم يدركها غينون بسبب موقعه التاريخي؛ فعندما كتب غينون عن هذه الأمور لم يكن قد شهد بعد فظاعات النازية والحرب العالمية الثانية وسائر القرن العشرين الذي أُطلق عليه «قرن الإبادة الجماعية».

ثانياً، على الرغم من أن غينون يضع الاستشراق الألماني المهم في الفئة التي يقيدها بـ«بعض»، إلا أنه ما زال يرى أن هذا النوع من الاستشراق «المتعاطف» يمثل الأقلية التي لا تستطيع أن تضارع «الاستشراق الرسمي» في الحجم أو الأهمية. لا يسعنا إلا الإعجاب بهذا الموقف والثناء عليه؛ فهذا الاستشراق «المتعاطف» ـ والذي بدأ في أوروبا في القرن التاسع عشر ـ أصبح فيما بعد أكثر من مجرد اتجاه، إذ انضم إليه كثير من المستشرقين ومن «الشرقيين» كذلك. لم يعمر غينون حتى يرى هؤلاء الشرقيين[٦٩]؛ أما سعيد فقد رآهم. بيد أن هذه الفئة من المستشرقين ـ الغربيين أو غير ذلك ـ

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص٧٧.

(٦٨) انظر الهامش الرقم (١٥) في المقدمة والهامش الرقم (١٥٨) في الفصل الثاني.

(٦٩) انظر الهامش الرقم (٣٢) في هذا الفصل، و:

Guénon, *Crisis of the Modern World*, p. 141.

الساعين وراء الاستيعاب لم تكن ضمن اهتمامات سعيد. ما أزعج سعيداً كان التصوير السلبي للشرق والصورة النمطية عنه من جهة، ووصمه بالغرابة، من جهة أخرى. هذه النقطة الأخيرة تمثل إشكالية كبيرة؛ فلو أن سعيداً تناول غينون، لوضعه ضمن هذه الفئة الثانية من المستشرقين الذين يصفون الشرق بالغرابة. ومهما كان الأمر، فإن غياب هذه الفئة من المستشرقين عند سعيد له دلالة كبرى تتجاوز مجرد التقليل من شأن مشكلة حقيقية، وتعكس حالة واضحة من سوء التشخيص.

يظل تحليل غينون ـ على اقتضابه ـ أكثر عمقاً من تحليل سعيد. وما كان سعيد، على الأرجح، ليتجاوز الحدود التي وضعها في كتابه **الاستشراق** حتى لو تناول الاستشراق الألماني. في المقابل، أظهر غينون قدراً كبيراً من التبصر من خلال إدراك تورط الاستشراق الألماني في عمل القوة السياسية، والذي سيصبح أساس الأهوال التي سببتها النازية. لقد تفرد غينون بالربط بين «فرضية 'الرابطة الهندية ـ الجرمانية'» والسياسة، مؤكداً أنها «لا توجد غالباً إلا لأسباب سياسية: لقد أصبح الاستشراق الألماني ـ كالفلسفة الألمانية ـ أداة في خدمة تطلعاتهم القومية». إن ما يثير المزيد من الدهشة هنا هو فهم غينون الفطري الذي مكّنه من تخيل تحليل حنا أرندت للهولوكوست من خلال آيخمان (Eichmann)؛ فهذا التواطؤ بين الفكر والسياسة لم يكن واعياً بنفسه، ولم يكن ـ بالتالي ـ مبنياً على نوايا خبيثة، إذ إنه «لا يعني أن ممثلي [هذه الفرضية] كانوا بالضرورة غير أمناء»[٧٠]. إن ما يعزز هذا التحليل الفطري ـ والماهر في الوقت نفسه ـ هو أن الحالة الألمانية ليست استثنائية بأية حال. فحتى المستشرقون «الرسميون» ـ أي المشتركون في تزييف الصور وفي الكولونيالية ويقوم عملهم على «الاعتبارات السياسية» ـ «يتحلون بأمانة لا يمكن التشكيك فيها بصفة عامة»، على الرغم من أن هذا الأمر لا يغير من واقع «أحلام يقظتهم» و«أخطائهم البشعة التي تزيد منها مناهجهم التي لا تختلف كثيراً عن الدجل»[٧١].

بيد أن غينون لا يصل ـ بناء على ما **يبدو** تناقضاً داخلياً، والذي أطلقت عليها أرندت «بساطة الشر» (banality of evil) ـ إلى النتائج المنطقية لهذا

(٧٠) Guénon, *East and West*, p. 100.

(٧١) المصدر نفسه، ص١٠٠.

التحليل، إذ اقتصر على المستوى السياسي وبصورة وصفية. ولم يصل سعيد حتى إلى فهم غينون المحدود عن تورط الاستشراق «الحميد» في «الاعتبارات السياسية». كما لا يقترب سعيد من نمط التفكير الذي وضعه غينون، ما يجعل من الواضح أن وظيفة الاستشراق في «الحضارة الغربية» جدلية بصورة أساسية، وهي الجدلية التي تقع في بنى الاستشراق العميقة وبنى أوروبا بوصفها مشروعاً حديثاً بكل ما يتضمنه من مادية وعلم وفلسفة كونية وما إلى ذلك. فالاستشراق يتغذى ـ من جهة ـ على «الثقافة من دون المبادئ» في كل ما يمكن أن نطلق عليه اليوم «التشكلات الخطابية» التي تشارك في إنتاجها كل القوى التي ذكرناها للتو، وتعززها عقيدة التقدم الخبيثة. ومن جهة أخرى، يضخ الاستشراق في هذه الحضارة مجموعة من الأغلاط وسوء الفهم، ويتم ذلك ببساطة مدهشة[٧٢].

يفتقر طرح سعيد إلى هذه الجدلية، حتى عندما يربط سعيد الاستشراق بتشكلات القوة الكولونيالية والسياسية والاقتصادية. فطرح سعيد أحادي الاتجاه، إذ يبدأ من الكولونيالية ليتجه إلى المستشرقين الذين ينخرطون في تزييف الصور. وحتى حين يظهر في طرحه بعض آثار العلاقة التبادلية، فإنها تظل غامضة غموض تحليله لـ«القوى الثقافية» التي يعمل فيها الاستشراق؛ فلا يخبرنا سعيد بموقع الاستشراق في الحداثة ككل، وفي الأكاديميا والليبرالية والرأسمالية والممارسات الكولونيالية على الأرض، وفي إعادة تشكيل الذات الخاضعة للكولونيالية، وكذلك في مفهوم السيادة القانوني ـ السياسي وممارساته، وفي الإبادة، وفي غيرها من أمور أخرى كثيرة[٧٣]؛

---

(٧٢) تظهر هذه البساطة أيضاً في مشروع الترجمة الذي قام به الاستشراق بحماسة شديدة، وتفوق فيه البريطانيون على الأوروبيين. بيد أن ذلك لم يتضمن «أي اهتمام بالفهم الصحيح»، بلا وعي غالباً. انظر: المصدر نفسه، ص٩٦.

(٧٣) تظهر ـ في هذا السياق ـ قيمةُ إسهاماتٍ مثل تلك التي قدّمها غيل إيال، إذ يؤكد أنه في حالة «الميزراهانوت» (Mizrahanut) (انظر الفصل الرابع) حدث تحول في نظرتها للشرق فقط بعد تأسيس دولة إسرائيل وطرد الفلسطينيين في عملية ارتبطت بتأسيس الدولة وأطلق عليها ـ بصورة لا تخلو من دلالة ـ «التحرر من الوهم والخرافة» (disenchantment). وعلى الرغم من أن سردية إيال لا تركز على هذا «التحرر» قبل تأسيس الدولة الصهيونية (حيث ظل الفلسطينيون وشرقهم جزءاً أصيلاً من مفهوم السيطرة على الطبيعة)، فإن هذا الأمر يُظهر الأبعاد المعقدة والمتشعبة لمنظومة الاستشراق من خلال تناول تكوين الدولة والحقائق على الأرض بجدية بوصفها سمات مميزة للميزراهنوت. انظر: =

كما لا نجد تحليلاً لسبب وجود الاستشراق في المقام الأول، إذ يتم تناوله كظاهرة مسلم بوجودها، تماماً كما هي الحال مع الليبرالية والرأسمالية والإنسانوية العلمانية والأنثروبولوجية والعلم وعلم الاقتصاد والقانون. ما يقوله سعيد هو أن الاستشراق ضل الطريق بصورة ما. لم يكن غياب شروط الملاءَمة عند سعيد ـ وهي الشروط الضرورية لتفسير الجدلية التي وظّفها غينون للكشف عن الستين عاماً التي سبقته ـ مجرد سهو؛ بل يشير هذا الغياب إلى الحدود التي قد يفرضها النقد على نفسه حين لا يطور نفسه بصورة كاملة خارج موضوعه. المقصود بهذا هو ضرورة أن يقف الناقد ـ حين يتناول بالنقد نطاقاً ما، ولا سيما إذا كان مركزياً ـ بصورة واعية خارج البُنى النموذجية التي تحدد هذا النطاق؛ فنقد ظاهرة يكون الناقد جزءاً أساسياً منها لا يعدو كونه نوعاً من التواطؤ الذي يشبه الحال مع سلطتين تتوقفان عن الرقابة على بعضها فينتهي الأمر بهما إلى الاستبداد. إن تواطؤ الناقد ينتهي باستبداد معرفي.

(٥)

وهكذا، لا يتجاوز مشروع غينون التحليلي نقد سعيد في قدرته التحليلية للمعرفة الاستشراقية والغربية وأصولهما فحسب، بل إنه يفتح آفاقاً للمستقبل تتسق مع عمق تشخيصه. وعلى الرغم من أنه لا ينبغي تجاهل هذه الآفاق والإصلاحات، فإن اهتمامي بها لا ينبع من قيمتها الفعلية لطرحي، بل لقدرتها على رصد وتفسير البنى العميقة للاستشراق وعلاقته الوثيقة والجدلية بالحداثة بوصفها ظاهرة جديدة في التاريخ الإنساني. ونظراً لاقتصار نقد سعيد على المستوى السياسي التقليدي وتهربه ـ من غير وعي، بكل تأكيد ـ من التحليل المتعمق لـ«الاتجاهات» التي أدت إلى نشأة الاستشراق في أوروبا، لا يقدم لنا نقده أي شيء يتعلق بالحل، باستثناء بعض عبارات المواساة التي ربما تهدف إلى توليد بعض الأمل، ليس إلا.

يلخص سعيد ـ في نهاية مقدمة كتاب **الاستشراق** ـ ما اعتبره احتمالات

Gil Eyal, *The Disenchantment of the Orient: Expertise in Arab Affairs and the Israeli State* (Stanford, = CA: Stanford University Press, 2006).

للمستقبل، إذ يقول: «قد تكون **أهم المهام على الإطلاق** هي إجراء دراسات في البدائل الراهنة للاستشراق، والتساؤل عن المنهج الذي يمكن للمرء من خلاله دراسة الثقافات والشعوب الأخرى من منظور متحرر من الكبت والمناورة. بيد أن المرء سيحتاج إلى إعادة التفكير في مشكلة المعرفة والقوة المعقدة برُمَّتها» (٢٤، مع إضافة التشديد)[٧٤]. إنه من المدهش حقاً أن سعيداً ـ وقد اعتبر تلك الدراسة «أهم المهام على الإطلاق» ـ لا يذكر عنها أي شيء آخر في كتابه (أو في أي من كتاباته الأخرى، حسب علمي)[٧٥]، ولا حتى مجرد إشارة عابرة (وذلك على الرغم من اعترافه بأن تلك المهمة «تركتْها هذه الدراسة ـ للأسف ـ دون اكتمال» [٢٤]). ثانياً، إن سعيداً كان ليرى هذه المهمة في إطار المعرفة والقوة، مهما كان «تعقيدها». فالتعقيد الذي يتحدث عنه سعيد هنا أفقيٌّ وليس رأسياً، ليس لاقتصاره على بنى الخطاب السياسي والكولونيالي والاقتصادي الفوقية (والتي هي أساسية لأى تحليل) فحسب، بل أيضاً لأن هذه البنى الفوقية ليست «مجرد شيء تجميلي» (٢٥) كما صرح هو عن الخطاب الاستشراقي. وثالثاً، إن سعيداً كان ليرى الاستشراق بوصفه نوعاً من الشذوذ داخل الأكاديميا الأوروبية ـ الغربية، ولا سيما في الفترة بين الحربين العالميتين وما بعدهما (٣٠٥)[٧٦]، وهذه نقطة في غاية الأهمية بالنسبة إلى طرحنا لاحقاً. لقد كان الشذوذ بالنسبة إلى سعيد **داخل الأكاديميا**، ولم يكن داخل أوروبا وأمريكا **الحديثة** وداخل **الحداثة** بصفة عامة.

وقد نتساءل ـ بطبيعة الحال ـ لو أن سعيداً قد فهم «مشكلة المعرفة والقوة المعقدة» باعتبارها مقتصرة على ظواهر معينة (بما فيها الاستشراق)،

---

(٧٤) الإحالات لأرقام الصفحات هي دائماً لكتاب **الاستشراق** (٢٠٠٣) لسعيد.

(٧٥) يكرر سعيد هذا الهدف في دراسته:

Edward Said, "Orientalism Reconsidered," *Cultural Critique*, vol. 1 (Autumn 1985), pp. 89-107.

(٧٦) في نقده لكتاب *The Cambridge History of Islam*، وهو «مرجع أساسي للفكر الاستشراقي»، يقول سعيد: «تظهر الأجزاء عن المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والقانون والعدالة والتصوف والفن والعمارة والعلوم والآداب الإسلامية المختلفة في مستوى أعلى من أغلب أجزاء الكتاب. بيد أننا لا نجد أي دليل على أمور مشتركة بين مؤلفي هذه الأجزاء ونظرائهم في التخصصات الأخرى من الإنسانويين والعلماء الاجتماعيين في العصر الحديث؛ فمناهج تاريخ الأفكار التقليدية والتحليل الماركسي والتاريخ الجديد غائبة هنا بصورة ملحوظة». انظر:

Said, *Orientalism*, p. 305.

حيث إن تعميم المشكلة بالنسبة إليه يعني التخلي عن وصف الاستشراق وحده بالشذوذ؛ إذاً لا يصبح الشذوذ هنا شذوذاً، بل سمة عامة للحداثة الغربية التي هي المصدر الأصلي للاستشراق والليبرالية والمادية والعلمانية. بيد أن سعيداً لم يفكر في الوصول بنقده إلى هذه النقطة؛ ففي المرات القليلة التي يتحدث فيها عن «أزمات الحداثة»، لا نجد أبعد من مجرد الإشارة إلى أن هذه الأزمات لا توجد إلا في النطاق السياسي. فالأزمات ـ وبصرف النظر عن كونها حقيقية أو متخيلة ـ «حدثت في جزء منها بسبب تضاؤل السيادة الغربية على سائر العالم» (٢٤٨، ٢٥٧). بيد أنه من غير المفهوم ـ أولاً ـ أن ذلك التضاؤل المزعوم قد وقع بالفعل، ولا سيما وقد قامت الولايات المتحدة وحلفاؤها في حلف الناتو بتجديد هيمنتهم من خلال منظومة جديدة بعد الحرب العالمية الثانية، فضلاً عن حلول الكولونيالية الجديدة محل القديمة وفرضها نمطاً من السيطرة السياسية والاقتصادية يزيد في قوته وهيمنته عن الكولونيالية القديمة. ومن هنا، يصعب على أي باحث جاد أن يعتقد أن ذلك «التضاؤل» قد وقع فعلاً.

ثانياً، من المستغرب أن «الجزء» أو «الأجزاء» الأخرى من الأزمات تظل غارقة في الصمت في الوقت الذي يناقش سعيد فيه الدعوة لاستطلاع الأزمات الحقيقية المتمثلة في انتهاكات الدولة الحديثة والظلم الاجتماعي المتفشي وتفكك البنى الاجتماعية والتدهور البيئي الذي تحدث عنه غينون قبل نصف قرن من كتابات سعيد[٧٧]. فلو أن بعض الأسباب لم تكن موجودة وكان بعضها الآخر موضوعاً للصمت، فلا يسعنا إلا الاستنتاج بأن الأزمة ـ بالنسبة إلى سعيد ـ كانت سياسية بطبيعتها في المقام الأول، وترتبط بسقوط الإمبراطوريات (البريطانية والفرنسية والهولندية) التي كانت وحيدة ـ على الأرجح ـ في التفكير في سقوطها بوصفه أزمة. يتسق هذا التفسير مع كل آراء سعيد الأخرى عن مشكلات الحداثة، بما في ذلك المشكلة الأهم بالنسبة إليه، أي القضية الفلسطينية. فقد كانت كل هذه الأمور بالنسبة إليه سياسية وترتبط أساساً بالإمبراطورية وبقوتها الخبيثة. لم يفكر سعيد قط في أن كل هذه المشكلات تنبع من المصدر نفسه، أي بنى الحداثة المعرفية

(٧٧) Rooth, *Prophet for a Dark Age: A Companion to the Works of René Guénon*, p. 201.

العميقة التي منحته إنسانويتَه العلمانية وقيمَه الليبرالية. أما غينون المستشرق، فقد استطاع ـ من خلال الحفر بعمق في ظاهرة الحداثة بمجملها ـ ليس فقط توجيه نقد قوي لها، بل وصياغة حلول في قوة وعمق القوى التي جعلت «شذوذ» الحداثة ممكناً.

إن عبارة سعيد العابرة عن بدائل الاستشراق التي ذكرتها للتو لها نظائر أعمق وأبعد أثراً عند غينون، إذ يصرح هذا الأخير بأنه «لا يوجد ـ في ظني ـ ما هو مطلوب أكثر من إعادة تأسيس حضارة غربية حقيقية على أسس طبيعية»، وهو ما يُبقي على تفرد هذه الحضارة كأي حضارة أخرى[٧٨]. لا يعني الاعتراف بتفرد «الحضارات وتنوعها» ـ كما يفعل غينون ـ أن الاختلاف في الأشكال يمنع «الاتفاق على المبادئ». ويصر غينون ـ ربما على خلاف المفكرين الليبراليين و«المتعاطفين» مع الاستشراق ـ على أن «التناغم والانسجام لا يعنيان الوحدة؛ والاعتقاد في هذا الأمر يعني الاستسلام لنظريات المساواة الخيالية التي هي أحد الأمور التي ندينها». وبقدر ما يتوقع من حضارة ما أن تكون متفردة، يتوقع منها أن تكون «طبيعية»، أي أن «تصبح دائماً قادرة على تطوير نفسها من دون أن تتحول إلى خطر على الحضارات الأخرى»[٧٩].

لا يستخدم غينون ـ بكل تأكيد ـ كلمة «الخطر» بالمعنى المعتاد، إذ إن أغلب الحضارات ـ أو حتى كلها ـ شكلت تهديداً للحضارة الأخرى في مرحلة أو أخرى من تاريخها. يمنح السياق الأكبر لكتابات غينون كلمة «الخطر» معنى مختلفاً، معنى عميقاً يتجاوز الاحتلال والغزو ثم الحكم بكل الوسائل بما فيها العنف المفرط. تشمل كلمة «الخطر» هنا ما يسميه غينون «الاستيعاب»، وهو فعل لا يقوم على مجرد محو العنصر الإنساني، بل على محو هذا العنصر بوصفه مخلوقاً ذا معنى وموقع فيما يطلق عليه شيلر «نظاماً أخلاقياً للعالم». فغينون يكرر أن أي حضارة «طبيعية» سوف «تمتنع عن التبشير». والتبشير ـ كما رأينا ـ ليس إلا شكلاً معلمناً يحمل دلالة «الاستيعاب» نفسها ـ وإن كان أكثر عمومية بعض الشيء ـ وبصرف النظر عن

---

(٧٨) Guénon, *East and West*, p. 81.

(٧٩) المصدر نفسه، ص٨١.

الدلالة الدينية للكلمة. إن التبشير هو نوع من «الهمجية» لأنه يقود **حتماً** إليها. كما أن هذا **الحتم** مطلق، فالعلاقة بين الطرفين هي علاقة تضمُّن منطقي صارم.

«يجب ـ ببساطة ـ إصلاح النظرة الغربية بالكامل»(٨٠). نلاحظ هنا أن هدف الهجوم ليس الاستشراق أو الكولونيالية أو المادية أو السياسة أو الفلسفة أو العلم أو أي «مؤسسة» أنتجها «الغرب»؛ فكل هذه الأمور ـ بالنسبة إلى غينون ـ هي مجرد تعبيرات عن مشكلة أكثر عمقاً: أي «نظرة معينة للأمور». يؤكد غينون باستخدام هذه الكلمة أن المشكلة ـ كما أسعى للبرهنة عليها في هذا الكتاب بالكامل ـ تكمن في «التوجه» (attitude)، وهو مصطلح آخر لشيلر للتعبير عمّا اعتبره مشكلة «الإنسان الغربي» الذي هو النموذج الأولي للغرب بوصفه منظومة ثقافية. يجب أن يتم محو هذه المنظومة، وليس أي شيء أقل من ذلك. ولكي يتحقق هذا الهدف، لا بد من إلغاء النطاقات المركزية للحداثة الغربية وتغييرها وتحويلها. وسأبرهن بعد برهة على أن غينون يستخدم هذا البعد تحديداً ليفرق نوعياً بين مشروعه وهؤلاء الذين يصفون الشرق بالغرابة، أو هؤلاء الذين يعتبرون الشرق معبودهم الجمالي، كما وصفهم كاراتاني(*).

إن مضامين ما يؤكده غينون واضحة: إن التعبيرات عن مشكلة ما لا تعدو كونها تعبيرات، أي ليست أكثر من مجرد خبر عن شيء. يحتاج أيُّ إصلاحٍ فعّالٍ إذاً إلى البدء من أصل المشكلة، أي «المنظومة» أو «التوجه» كخطوةٍ أولى. وفي كل الأحوال، لا بد من إصلاح هذا الأصل وكافة الأخبار عنه «بصورة كاملة». تقع المسؤولية الكُبرى إذاً على الغرب للقيام بكل ما هو مطلوب من تغيير، سواء كان بنيوياً أو نظامياً بصفة خاصة. فالشرق يمكنه تبني بعض أبعاد «تقدم [أوروبا] الصناعي» ما دام ذلك لم يؤثر في تقاليده، وما دام ذلك التقدم المادي ظل خاضعاً للمبادئ التي تقوم عليها هذه التقاليد (traditions).

كان يمكن لغينون أن يتحدث عن بعض الأمور المحددة المتعلقة بالمالية

(٨٠) المصدر نفسه، ص٨٠.

(*) انظر القسم السادس من هذا الفصل للمزيد عن كاراتاني (المترجم).

والاقتصاد كما رأينا في التصورات والممارسات المتعلقة بالوقف والشركات في الإسلام قبل الحديث[٨١]، وبمؤسسات أخرى متعددة. بيد أنني أحسب أن غينون اعتقد في وجود علاقة عكسية في الإصلاح بين الشرق والغرب، بمعنى أنه كلما زادت حاجة الغرب إلى الإصلاح، قلّت حاجة الشرق لمضاهاته. ينطبق هذا الفهم على طرح المُناظِر الذي قد يزعم ـ بقدر من السذاجة ـ بأنه لكي يتجنب الشرق «خطر» الغرب وعدوانه، يلزمه أن يدخل مع الغرب في «علاقات اقتصادية بحتة». يرفض غينون هذا الرأي بوصفه مجرد وهم؛ فلا يمكن أن توجد هذه العلاقات قبل الوصول إلى «توافق في مجال المبادئ»، حيث إنه بمجرد الوصول إلى هذا التوافق «ستتذلل كل الصعوبات الثانوية بصورة تلقائية، وإلا لا يمكننا الحديث عن فرصة حدوث هذا التوافق أصلاً». إن طرح غينون عن «التوافق حول المبادئ» لتجنب الصراع يشبه ـ بصورة ليست تصادفية بكل تأكيد ـ الحكمة الليبرالية القائلة بأن الديمقراطيات لا تحارب بعضها، وهو ما يفترض أن الأوضاع الليبرالية الحقيقية ـ القائمة على الالتزام بالمبادئ الليبرالية ـ تخلق نوعاً من التعايش القائم على التآلف بين تلك الديمقراطيات. بيد أن غينون يصر على استبعاد «النظرة الكونية» الليبرالية ـ وما يرتبط بها ويتولد عنها من مبادئ ـ من «التوافق» الذي يعنيه. فالمادية والثروة والاقتصاد هي دائماً مصادر للصراع والتنافر، إلا إذا قامت على «المبادئ»[٨٢]. وهكذا، فبما أن «مصدر أكثر الأفكار خطورة» يقع في الغرب، يجب على الغربيين أن «يخلصوا أنفسهم» منها من خلال إصلاح حضارتهم واتخاذ «الخطوات الأولى نحو التجديد الحقيقي للعلاقات الفكرية». وإذا ما قدر لهذا الإصلاح أن يتم بالطريقة المناسبة و«العمق» الكافي، فإنه يصبح الضمانة الأساسية لـ«منع العودة إلى الهمجية»[٨٣]. وفضلاً عن كل هذا، لا يمنع هذا الإصلاح إمكانية أن «يستفيد [الغرب] من [الشرق] بالحصول على ما ينقصه»؛ «فالدروس والإلهام يمكن استعارتها من الآخرين من دون تخلي المرء عن استقلاله»[٨٤].

(٨١) انظر القسم الثالث من الفصل الثاني.

(٨٢) Guénon, *East and West*, p. 71.

(٨٣) المصدر نفسه، ص٨٠.

(٨٤) المصدر نفسه، ص٨١.

إن اقتراح غينون الإصلاحي جريء وطموح بكل تأكيد. كما يستحوذ هذا الطرح على جزء معتبر من كتابه **الشرق والغرب** وبعض كتاباته الأخرى. لقد تسببت جرأة طرح غينون ـ القائمة على تشخيص لـ«همجية» الحداثة لا يقل شجاعة عن الطرح نفسه ـ في استبعاده، إن لم يكن اضطهاده، من قِبل بعض الجهات الأكاديمية. ولم يساعد غينون انضمامه إلى طريقة صوفية (الطريقة الحامدية الشاذلية) بسبب عنصرية الفرنسيين والأوروبيين ورُهاب الإسلام المقيت الذي يعانون منه. كما لم يقلل أسلوبه المباشر وغير التقليدي والرنان من تلك التحيزات ضده. فقراءة غينون تشبه النظر إلى الماس في حالته الطبيعية قبل صقله، غير أن نبذ خلاصة تفكيره يعني الرضا بمكانة «المؤلف الميت» عند فوكو. بيد أن موت المؤلف ليس كالموت العادي، بل هو موت قاتل ومُهلِك. سيسعى الفصل التالي للبرهنة على صحة هذا الزعم.

وهكذا، يرتبط هذا الموقف من غينون وأضرابه بصورة وثيقة بالتموضع الذاتي داخل نظام من القوة، وهو ما يتضمن اختيار المرء موقعه المعرفي ـ بصورة غير واعية في أغلب الأحيان ـ داخل التشكل الخطابي. أما إذا عُكستْ هذه العملية، فإن التموضع الذاتي يصبح الخبر وليس موضوعه، أي يصبح موتاً ذاتياً، حسب وصف فوكو الرصين. تقودنا مضامين تقييم غينون إذاً إلى مناقشة سابقة عن معنى المؤلف، وهو ما يفرض سؤالاً بعينه، أي أين يقع غينون ـ وسعيد نفسه ـ في إطار ما تناولناه من أفكار؟

(٦)

أود ـ قبل البدء في الإجابة عن هذا السؤال ـ أن أتناول بالنقد فكرة أن غينون ربما لم يختلف كثيراً عن أي مستشرق متعاطف مع الشرق، أو أنه كان واحداً من هؤلاء «المفتونين» بجمال الشرق والذي يعتبرونه ـ في الوقت نفسه ـ«في مرتبة أدنى»، حسب وصف كوجين كاراتاني. أوضح كاراتاني في دراسة متعمقة أن تناول الاستشراق لغير الغربي بوصفه «الآخر الأدنى» صاحبه «نوعٌ من العبادة الجمالية» لهذا الآخر نفسه، ما أنتج «خداعاً ذاتياً لا يمكن محوه، إذ إن أصحاب الاتجاه الاستشراقي يعتقدون أنه على خلاف الآخرين، فهم يعاملون غير الغربيين على قدم المساواة، أو أنهم يعاملونهم

بـ 'احترام'»[٨٥]. إن النظر إلى الآخر «الأدنى» باعتباره موضوعاً للتحليل العلمي والنظر إليه كمعبود جمالي في الوقت ذاته ليس اتجاهاً متناقضاً، بل إن النظرتين تتكاملان وتعتمدان على بعضهما. كما أن هذا التوجه ليس تقليدياً بالضرورة، بل هو «متجذّر في العلم الحديث والجماليات الحديثة، واللذان ينتجان معاً تلك العبادة المتذبذبة». يوظف كاراتاني الجماليات الكانطية، إذ تكون علاقة الإنسان بالأشياء في العالم مُقسمة إلى عوالم الإدراك والأخلاق والذوق. ويؤكد ـ متابعاً كانط ـ أن هذه النطاقات الثلاثة تعمل دائماً في الوقت نفسه، وبصرف النظر عن التناقضات التي تولدها. بيد أنه في أثناء هذه العملية، يلزم أن يتم تأطير (bracketing) بعض هذه النطاقات حتى يصبح النطاق الباقي مركزَ التقدير. فبعض الأشياء قد تكون مصدراً للسعادة على الرغم من طبيعتها الشريرة، وبعض الأشياء قد تكون صحيحة وحقيقية على الرغم من أنها مؤلمة. إن مِرحاضاً معروضاً في معرض فني ويحمل تعليقاً يقول: «هذ المرحاض عمل فني في معرض فني» يتطلب من الجمهور المشاهد أن يُؤطِّر الاستخدام اليومي المعتاد للمرحاض وأن ينظر إليه بوصفه عملاً فنياً.

وهكذا، يعد التأطير المستمر جزءاً أساسياً من خبرة الذوّاقة (aesthete) المتأمِّل في الجمال، إذ إنه من دون التأطير لا نستطيع الوصول إلى أي من النطاقات الثلاثة التي تشكل معاً خبرتنا عن العالم. «إن الذوّاقة لا ينحني لشيء لأنه قد خضع فعلاً له، بل لأنه يحصل على سعادته من خلال تأطير الضجر الناتج عن طاعة شيء **يستطيع الهيمنة عليه إذا أراد ذلك**»[٨٦]. يعني هذا أن إعجاب الذواقة بالعمل يمكن أن يتمتع بقدر كبير من الحرية، ولكنها حرية تستند ـ في نهاية المطاف ـ إلى شعور الذواقة بالأمن والسلامة [بعيداً عن المخاطر الحقيقية]. فقد يسمح للفن الأفريقي أن يؤثر على مذهب التكعيبية الفني (Cubism)، بيد أن هذا الأمر يظل مشروطاً بأن يجد هذا الفن لنفسه موقعاً مريحاً داخل نمط الفن الأوروبي. في رأي كاراتاني، هذا هو المقصود بكون الاستشراق «يوجد في إطار النظر إلى الآخر على أنه استثناء

(٨٥) Kojin Karatani, "Uses of Aesthetics: After Orientalism," *Boundary 2*, vol. 25, no. 2 (Summer 1998), pp. 145-160, at 147.

(٨٦) المصدر نفسه، ص١٥١ (مع إضافة التشديد).

جمالي»، وهذا ما قصده سعيد «بمصطلح الاستشراق»[٨٧].

إن الشروط التي حددها كانط أو كاراتاني لا تنطبق على حالة غينون، إذ إن «شعور الذواقة بالأمن والسلامة» في تأطيره ما هو إدراكي وأخلاقي أساسيٌّ في هذا السياق. أما غينون، فهو لم يفكر في سلامته الثقافية أو الفكرية أو السياسية، ولم يقم بتأطيرها لصالح لذة جمالية. فما دعا إليه غينون كان تفكيك هذه السلامة، مؤكداً على أن الإصلاح الكامل - أو ربما الاستئصال الكامل - هو ما يحقق مراده. لقد كان غينون أكثر من مجرد كونه «ناقداً مثقفاً وحاداً» كما حسبه مرتشيا إلياد (Mircea Eliade)[٨٨]. كما لا يتطلب مشروع غينون وطرحه ضرورة امتصاص الأنماط الشرقية في الثقافة الغربية، إذ أصر على تفرد كل الثقافات، بما في ذلك الثقافة الأوروبية. فلو أن التأطير - حسب كانط - هو حالة ذهنية مؤقتة تتطلب دائماً عملية مستمرة من تفكيك الأُطر (unbracketing)، فإنه يمكننا الزعم بأن غينون لم يؤطر أي شيء، إذ لم يكن ثمة مكان لتفكيك الأطر في مشروعه في المقام الأول. فقد رفض غينون «بشدة» البنى الأوروبية المادية والعلمية والفلسفية والسياسية بكاملها، وترك فرنسا ليستقر في القاهرة ويكوّن أسرة مع زوجة مصرية وينضم إلى طريقة صوفية. يمنع كل هذا انطباق تحليل كاراتاني عن المستشرق الذوّاقة أو تحليل سعيد لماسينيون وأشباهه على حالة غينون.

نستطيع الآن العودة إلى نظرية المؤلف عند فوكو. فرق فوكو - كما رأينا - بين صنفين من المؤلفين، أولهما المؤلف الذي قد مات، وهو الصنف الذي قد نطلق عليه «المؤلف الطيّع» (على غرار وصف فوكو للشيء الطيع باعتباره أثراً من آثار الخضوع للقوة ولتشكلاتها الخطابية)؛ وثانيهما هو المؤلف الخطابي، كما يمثله كل من ماركس وفرويد. وكما أكدت سابقاً، تضم نظرية القوة عند فوكو مزيداً من التمايزات والتصنيفات. فمن المستحيل أن يخرج مؤلفٌ خطابيٌّ (ويمثل ماركس وفرويد هنا نماذج «بيانية» وليس مجرد نماذج **حصرية**) من داخل تشكّلٍ خطابي من دون المرور بعدد من المراحل، ومهما كانت هذه المراحل نفسها بيانية. إن سعيداً وغينون يمثلان

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص١٥٣.

(٨٨) Harry Oldmeadow, *Journeys East: 20th Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions* (Bloomington, IN: World Wisdom, 2004), p. 189.

نماذج بيانية لمرحلتين أخريين يجب التعرف عليهما إذا ابتغينا الفهم الصحيح للمنظومات المعرفية المتغيرة ولقوة النقد التي تميز التاريخ البشري، وهذه كلها أمور اعترف بها فوكو نفسه[٨٩]. فالمؤلف الطيّع ـ وهو الصنف الذي ينتمي إليه غالبية المؤلفين، مهما كان المقصود بالتأليف[٩٠] ـ يظل مقيداً في نظام قوة من دون أن يعي ذلك. أما المؤلف الخطابي، فإنه يحدد ـ من دون قصد ـ الحدود العامة للتشكل الخطابي من دون القدرة على التحكم في الطريقة التي تستخدم بها «أعماله». بعبارة أخرى، يوفر هذا المؤلف للنطاقات المركزية الأدوات الأيديولوجية التي تمكنها من تعريف نفسها وإبقائها وإضفاء الشرعية عليها، وذلك على الرغم من أن فعل هذا المؤلف يعكس شروط الملائمة التي تمنح خطابات [النطاقات المركزية؟] القوة والميزة الأدائية. إن هذا القدر واضح بما يكفي. بيد أنه يوجد بين الصنفين اللذين حددهما فوكو صنفان آخران على الأقل أعرضهما بصورة لا تقل في بيانيتها عن طرح فوكو.

أحسب ـ في ضوء كل ما ذكرناه حتى هذه النقطة ـ أنه من الجائز جداً القبول بصنفَين آخرين من المؤلفين، ألا وهما «المؤلف المُعارِض» (dissenting author) و«المؤلف الهدّام» (subversive author). يمثل سعيد في سياقنا هنا النوع الأول، بينما يمثل غينون النوع الثاني. فالمؤلف المعارض يرفض الافتراضات والنتائج والآراء الموروثة التي تميّز المؤلف الطيّع. فهذا المؤلف ينتقد المؤلفين الطيعين الآخرين، عادة حول تفاصيل معينة، دون أن يتجاوز نقده أبداً حدود الافتراضات المقبولة في «التراث» أو التشكل الخطابي الذي يعمل فيه. فالمنظومة المعرفية هنا ـ حسب تعبير فوكو ـ ليست موضع تساؤل. فنقد المؤلف الطيع يتعلق فقط بالتفاصيل، أي بمراجعة سردية متوارثة ومقبولة أو الزيادة عليها، أما الافتراضات العامة عن الثقافة التي يقع فيها هذا النقد فتمثل عاملاً مشتركاً ثابتاً بين الناقد وقرائه. يعد هذا مُخططاً نمطياً في خطاب الاستشراق التقليدي على مدار القرن المنصرم، كما هي

(٨٩) عن دور النقد في النزعة الهدمية في فكر فوكو، انظر القسم الثالث من الفصل الأول.

(٩٠) نبني هنا ـ مرة أخرى ـ على أشكلة فوكو للكتابة؛ فهل المؤلف هو الشخص الذي يكتب كتاباً، أو مقالاً صحفياً يحظى بالقبول العام، أو مذكرات، أو ملاحظات شخصية على هامش كتاب، أو رسالة إلى صديق؟

الحال في كل الحقول الأكاديمية الأخرى. فلا شك أن الاستشراق كان وما زال ديناميكياً داخلياً، وقد ثارت فيه مناقشات حول قضايا تتعلق بالتفاصيل ـ ما أطلق عليه أنا «أمثلة نموذجية» ـ منذ أن وضع غولدتسيهر وأمثاله أسس الحقل. بيد أنه كما أوضح سعيد، ظل الاستشراق التقليدي السائد نظاماً مغلقاً، بمعنى أن كل نقد فيه ـ إن حدث ـ لم يستطع تجاوز تأكيد الأسس التي منحت الحقل طبيعته على مدار ثمانية عشر قرناً. ولا بد من أن نضيف أنه يمكن للمؤلف الطيع أن يميز نفسه عن أقرانه، ولكنه يظل دائماً داخل إطار قواعد «المنظومة» الخطابية التي أرساها الحقل.

يتجاوز المؤلف المعارض النقد الذي تقدمه المشاريع العلمية الفردية، أي إنه لا ينتقد في نقده لكتابات الباحثين الأفراد النتائج **المحددة** التي يتوصل إليها هؤلاء الباحثون، بل يكشف عن مشكلة كبرى ـ أو نوع من الشذوذ ـ **داخل** النظام أو «المنظومة» الخطابية التي يكتبون في إطارها. إن كلمة «**داخل**» أساسية هنا، كما هو واضح؛ فالمؤلف المعارض ـ ومهما كانت قوة الأسئلة التي يطرحها ـ لا يُسائل الأركان الأساسية للنظام أو البنى المعرفية وأنماط المعرفة التي تحدد النظرة الكونية التي تُحل مشكلات النطاق في ضوئها. يبقي هذا المؤلف على كل هذه الأصول والبنى المعرفية في مكانها ويقبل بها كما هي. أما ما يتم فحصه ونقده فهو النمط أو الأنماط التي يعمل في إطارها النظام ويقع فيها التحليل وتحدد فيها القضايا المنهجية ويدار الخطاب وأسلوب عمله، وما إلى ذلك. يعد هذا النقد إذاً سعياً لتصحيح النظام من **داخل** النظام، والذي يظل مع ذلك هو النظام نفسه بكل مبادئه التأسيسية وأنماط وجوده وعملياته البنيوية. يعني كل هذا أن دور المؤلف المعارض لا يقتصر على الإبقاء على حياة المنظومة الخطابية وفعاليتها ـ وهي الوظيفة التي صُمّم المؤلف الميت للقيام بها ـ بل و**القيام** بتصحيح النظام ومنح وجوده **مزيداً** من الدعم.

إن المؤلف المعارض لا يقتصر على القيام بوظيفة «المعارض الوفي»، بل يعمل على تغيير النظام من **الداخل**، ما يجعله أقوى وأكثر مرونة وحيوية. يعد جون مينارد كينز (John Maynard Keynes) مثالاً جيداً، إذ استطاعت نظرياته الاقتصادية المعارضة أن تحل محل نظريات سابقة وأن تكتسب تأثيراً وتطبيقاً واسعَين. بيد أنه لا يوجد في أعمال كينز ما يسائل الأسس النظرية

للرأسمالية أو يمثل تحدياً لها أو لصحتها أو للمبادئ الأعم لتطبيقها في العالم. لقد هدفت أفكار كينز ـ كما استخدمت فعلياً ـ إلى تطوير النظام، مع افتراض أن النظام كان ليواجه تحديات لولا إسهامات هذا المؤلف. وقد اعتبر إنتاجه «التأليفي» ـ على الأقل حتى ظهور ميلتون فريدمان (Milton Freedman) على الساحة بوصفه معارضاً قوياً ـ داعماً للرأسمالية وفاعليتها. ومن الجدير بالملاحظة هنا هو أنه بسبب أن التصحيح بأنواعه المختلفة يحدث داخل حدود النظام أو داخل الحدود التي يحتملها النظام، فإنه لا يتم احتمال المؤلف المعارض فحسب، بل يتم الاحتفاء به ومنحه مكانة أدبية كبيرة. يفترض هنا أن معارضة هذا المؤلف ـ والتي يُتصور اتصافها بالأصالة والإبداع ـ تطوِّر النظام أو تلفت الانتباه إلى عيوب فيه قد تؤدي إلى ضعفه أو انهياره. بيد أن هذه «الأصالة» تستتبع بالضرورة مقاومة، ولكنها ليست المقاومة التي تمس مكانة المؤلف. ومهما كان الأمر، فإنه يتم اعتبار نقد المؤلف المعارض جزءاً أساسياً من التشكل الخطابي داخل نظام القوة الأكبر. والمؤلف المعارض ـ والذي لا يعتبر مجرد صوت منسجم داخل التشكل الخطابي ـ لا يموت بفضل **إسهامه** في النظام وفي ازدهاره. وتشهد حقيقة عدم وجود لقب مميز للمؤلف المعارض ـ على غرار «المؤلف الميت» عند فوكو ـ على لغة هذا المؤلف الدراماتيكية، وهو الأمر الذي لا نملك أخذه على محمل الجد بكل تأكيد.

يُعد تناول سعيد للاستشراق ـ مهما كانت قوة المقاومة التي تعرّض لها ـ مثالاً معبراً (وفي واقع الأمر، تعرضت أفكار كينز لمقاومة أكثر قوة وانتشاراً من تلك التي واجهها سعيد). لقد كشف سعيد عن مشكلات الإنسانيات بصور قوية، ما أدى إلى تخريج جيل جديد من الباحثين المدربين على تحسين مناهج دراسة «الشرق». ليست دراسات الشرق الأدنى والدراسات الإسلامية (وهي مسميات جديدة لـ«الدراسات الشرقية») إلا نسخة أكثر تقدماً من سابقتها نفسها، وذلك بسبب تأثير سعيد بصورة كبيرة. ولا شك في أن المحتوى الفكري لهذه الدراسات أضحى اليوم في شكل أكثر ضبطاً، بيد أن كل هذه الأمور لم تغير من موقع هذا المحتوى ووظيفته في المنظومة العلمية. لم يُسائل سعيد أياً من دعائم ذلك النظام الذي أنتج هذا الخطاب، ما يعني أنه لم يتغير أي شيء أساسي. لقد اعتقد سعيد ـ مثلما اعتقد كينز ـ

في سلامة البنية الكلية للنظام، وفي ليبراليته وعلمانيته وإنسانويته، بل وحتى رأسماليته وأخلاقه البرجوازية. ومع كل تحفظات سعيد في كتابه **النص والعالم والناقد** (*The Text, the World, and the Critic*) وكتابات أخرى، فإن ثقافة سعيد «تشبه تماماً ثقافة ماثيو أرنولد (Mathew Arnold) أو توماس ستيرنز إليوت (T. S. Eliot) أو فرانك ريموند ليفيس (F. R. Leavis). ولا يبدو سعيد - المناهض الشهير للعنصرية والتمركزية الإثنية - ساخراً على الإطلاق حين يتحسر في نبرة تشبه نبرة ليفيس على ضياع قدرة الثقافة على 'التمييز والتقييم'»[(٩١)]. لقد كانت مدينة نيويورك - وهي أشهر معالم الرأسمالية والليبرالية في العالم - أيقونية بالنسبة إلى سعيد، إذ إنها لم تكن مقر جامعة كولومبيا فحسب، بل كانت أيضاً مكاناً يُمكن فيه سماع موسيقى باخ «العقلانية» ومقطوعات غلِن غولد (Glenn Gould) الموسيقية. لقد دعم سعيد - بآرائه المعارضة القوية - الأكاديميا الحديثة والأسس التي تقوم عليها[(٩٢)].

أما المؤلف الهدّام، فهو يُسائل الافتراضات الأساسية والدعائم المعرفية للتشكل الخطابي، فضلاً عن نظام القوة الذي يدعمه. لقد كان ماركس أحد هؤلاء المؤلفين، بيد أنه ارتقى إلى مكانة المؤلف الخطابي بعد عام ١٩١٧م. أما فرويد، فقد «ولد» تقريباً في مجال تأليفي خطابي، ليصل إلى أوج زخمه

---

(٩١) Robert J. C. Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (London: Routledge, 1990), p. 173.

(٩٢) من المثير أن كلمة «المعارضة» (dissent) استخدمها سعيد في كتابه **الإنسانوية والنقد الديمقراطي**. لوصف دور النقد الديمقراطي والإنسانوي، والذي هو الهدف النهائي والأهم للمفكر والباحث الحق. انظر:

Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism*, edited by Akeel Bilgrami (New York: Columbia University Press, 2004).

انظر أيضاً:

W. J. T. Mitchell, "Secular Divination: Edward Said's Humanism," *Critical Inquiry*, vol. 31 (Winter 2005), pp. 462-471, at 463.

وكما أكد روبرت يونغ، «تمثلت معضلة سعيد في الارتباط العميق لقيمه الأخلاقية والنظرية بتاريخ الثقافة التي ينتقدها. . . فثقافة سعيد ظلت دائماً هي الثقافة الأوروبية العليا بصورة حصرية. . . ولا يشعر سعيد أبداً بضرورة إيلاء أي أهمية لدور أو قيمة أي شيء لا يتماشى مع أكثر الرؤى تقليدية عن الثقافة والأدب». انظر:

Young, Ibid., pp. 172-173.

الخطابي قبل ثلاثة عقود من موته. (ليس هذا المكان المناسب لمناقشة قضية ضم فوكو لكل من ماركس وفرويد ـ وهما لا يشتركان في الخطابية نفسها على أية حال ـ في الفئة نفسها، إذ لا ينتمي مؤلفانا (سعيد وغينون) إلى الفئات التي اعترف بها فوكو في المقام الأول)[٩٣]. إن ما يميز المؤلف الهدّام عن نظيره الخطابي هو غياب الزخم الخطابي ـ الأساسي للتشكل الخطابي ـ من النطاق المركزي. وهكذا، يعد المؤلف الهدام مرادفاً للزخم الخطابي الكامن ـ أو **الجنيني**، في أفضل الأحوال ـ الذي لا يرتقي أبداً إلى مستوى التشكل المناهض للمنظومة المعرفية المهيمنة. فبمجرد الوصول إلى هذا المستوى، يخرج المؤلف الهدام عن هذه الفئة. بيد أنه مع اشتراكه في بعض السمات النوعية مع المؤلف الخطابي (وأهمها نقد النظام أو الأسس التي يقوم عليها، كما في حالة ماركس وفرويد على التوالي)[٩٤]، فإنه يشترك أيضاً في بعض السمات الكمية مع المؤلف المعارض. ونظراً لمعارضته لأمور مهمة داخل النظام ـ وإن لم تتعلق بطبيعة النظام نفسه وأسسه ـ يثير المؤلف المعارض دائماً وبصورة لازمة معارضة ونقداً مضاداً. كما يثير المؤلف الهدام بعض النقد أيضاً الذي قد يشتد أحياناً، وقد يخبو أحياناً أخرى من خلال التهميش والعزل، سواء أكان ذلك بصورة واعية أو غير واعية. بيد أن التشابه النوعي بين هذين الصنفين من المؤلفين لا يتوقف هنا، بل يظهر أشد ما يظهر في الاستجابة لأفكارهما بالقبول والاتباع. فالمؤلف المعارض يجذب له أتباعاً مدركين لأهمية نقد النظام، فينتهي بهم الأمر إلى دعمه وتعزيزه؛ أما أتباع المؤلف الهدام، فهم يقفون على الجانب المقابل، إذ يتبنون نقد هذا المؤلف لتغيير أسس النظام وخلق نظام جديد مختلف بالكامل.

---

(٩٣) انظر ـ مع ذلك ـ الهامش التالي.

(٩٤) أُميِّز بين نقد النظام (systemic critique) ونقد الأساس (foundational critique)، بحيث يسعى الأول للتحويل الجذري لمنظومة معرفية ما والنظام الذي تقوم عليه، بما في ذلك تشكلاتها الخطابية بالكامل، بينما يظل الثاني داخل النظام وإن غيّر الأسس المعرفية لتشكل خطابي واحد، مع إمكانية تأثير هذا التغيير على التشكلات الأخرى بصورة طفيفة من دون إحداث أي تغيير جذري بها. يعبر الفرق بين طبيعة الخطابية عند كل من ماركس وفرويد عن هذا التمايز؛ إذ إنه على عكس ماركس، قدم فرويد نقداً للأساس. أرى على هذا الأساس أن فوكو قام بوضع هذين العملاقين الفكريين في سلة واحدة بصورة مطلقة تفتقر إلى التمييز.

يمثل غينون ـ في هذا الطرح ـ فئة المؤلف الهدام؛ فأتباع غينون وتلاميذه قلة بصورة نسبية، ولكنهم كُثر بصورة مطلقة. لقد أنتج غينون زخماً خطابياً على مستوى صغير أو جنيني، بيد أن أهمية أفكاره للجدالات حول الحداثة تزيد باستمرار. ومع استبعاد احتمال أن تتجاوز «أفكاره» مرحلة الخطابية الراهنة، فإن «نظائر» فوكو الخطابية تلعب دوراً هنا، بمعنى أنه يمكن لمؤلف «مناظر» يقوم على تجديد أفكار غينون ليستبدل غينون بغينون آخر.

لقد صرحتُ من قبل بأن نظرية القوة والتشكلات الخطابية عند فوكو تسمح بوجود فئة المؤلف الهدام. وقد يكون سبب عدم انتباه فوكو النظري لهذه الفئة هو تركيزه على أنماط وآليات القوة الحديثة «في اللحظة الراهنة» (وهذا تقييد ينتشر في كتاباته). إن فوكو يجد مقالة كانط «ما هو التنوير؟» مدهشة أساساً لأن كانط يسأل هذا السؤال: «ما الذي يجري في هذه اللحظة؟ ماذا يحدث لنا؟ ما هذا العالم، وهذه الحقبة، وهذه اللحظة التي نعيشها؟ أو سأل كانط السؤال الأهم، أي «من نحن، الآن؟»». لقد ثمَّن فوكو ـ بكل تأكيد ـ طبيعة سؤال كانط المبدعة في سياق نهاية القرن الثامن عشر، بيد أنه يبدو معتقداً أن هذه الأسئلة لم تعد هامة أو مناسبة، إذ إن «الهدف اليوم»

ليس معرفة من نحن، بل رفض من نحن. من الأجدر بنا أن نتخيل ونبني ما يمكننا أن نكون من أجل التخلص من هذا النوع من «القيد الثنائي» السياسي، والذي يمثل نزعتي الفردانية والشمولية الآنيتَين لبُنى القوة الحديثة. إن النتيجة اليوم هي أن المشكلة السياسية والأخلاقية والاجتماعية والفلسفية لوقتنا ليست محاولة تحرير الفرد من الدولة ومن مؤسساتها، بل تحريرنا من الدولة ومن النزعة الفردانية التي تمارسها في آنٍ معاً. يجدر بنا أن نطور أنماطاً جديدة من الخطابية من خلال رفض هذا النوع من الفردانية التي فرضت علينا لعدة قرون[٩٥].

(٩٥) M. Foucault, "The Subject and Power," in: Michel Foucault, *Power,* edited by James D. Faubion; translated by Robert Hurley [et al.], Essential Works of Foucault, 1954-1984; vol. 3 (New York: New Press, 1994), pp. 326-348, at 336.

يرجع عدم تطوير فوكو لنظرية مُفصَّلة عن قضايا المقاومة هذه إلى تركيز اهتماماته البحثية على قضايا أخرى[٩٦]. إنه من الجائز جداً القول بأن التركيز على قضايا معينة له دور حاسم في أطروحات المؤلف وإنتاجه التأليفي، إذ يمكن للتركيز الزائد على قضية فرعية في طرح ما (أو في نظرية ما) على حساب العناصر الرئيسة في هذا الطرح أن يغير المعنى، بحيث يمنح القضايا الثانوية أهمية غير مستحقة، ويضعف الطرح الأساسي، بل ويعصف به بصورة تامة. كان تركيز فوكو ببعض الاهتمام على المؤلف الهدام يعني ضعف أدائية التشكلات الخطابية بما يفتح المجال بصورة فعلية لإضعاف الدور الذي نسبه فوكو لهذا المؤلف. بعبارة أخرى، كان ذلك ليضع بذرة الشك في فكرة القوة الأدائية للتشكلات الخطابية. وحتى إذا لم تكن هناك حاجة لأن تكون هذه الفكرة مطلقة (كما اعتقد بعض شرّاح فوكو)، فإن تقديم طرح معين يستلزم التأكيد عليه وتفصيله وشرحه والبرهنة عليه، وما إلى ذلك. وهكذا، يكون التركيز ـ بالدرجة نفسها ـ على الاستثناءات والقضايا الفرعية والثانوية بمثابة مناهضة الطرح الأصلي. قد ينطبق هذا الأمر على نظريات التشكلات الجندرية عند جوديث باتلر (Judith Butler) وكثيرين غيرها.

بيد أنه كان يمكن لفوكو أن يتناول المؤلف الخطابي دون أن تتعرض نظريته لهذا الخطر، إذ إنه يمكن الزعم أنه من زاوية تاريخية (وقد كان فوكو مؤرخاً مرموقاً بكل تأكيد)، فإن للمنظومات المعرفية وأنظمة الحقيقة حياة دائرية، تشهد صعوداً وهبوطاً، وتمر بفترات تكوين ثم نضج واستقرار، قبل أن تبدأ في الاضمحلال والسقوط (من غير أن يعني هذا تطابقاً بين هذه الدورات والدورات الزمنية). لقد كان الاهتمام الأكبر لنظريات فوكو عن القوة والمعرفة وسائر الأمور الأخرى منصباً بصورة صريحة وقوية على المرحلة الوسطى (التي تقع بصورة عامة في القرنين التاسع عشر والعشرين).

---

(٩٦) من المثير أنه في الصفحة نفسها المشار إليها في الهامش السابق (ص٣٣٦) يظهر فوكو قدراً كبيراً من الحساسية المرهفة إلى المضامين التي تنشأ عن طرح أسئلة معينة تنزع إلى منع الإجابة عن أسئلة أخرى. يقول فوكو: «إذا... منحت مكانة مميزة معينة للسؤال «كيف» [أي، «كيف تمارس القوة؟»]، فإن ذلك ليس بسبب أي رغبة لدي في محو الأسئلة عن «ماذا» و«لماذا»... بعبارة أوضح، أزعم أن بدء التحليل بالسؤال عن «كيف» يمهد للشك في أن القوة ـ كما نفهمها ـ ليست موجودة أصلاً».

وحتى عندما تناول فوكو «أسلاف» النظم الحديثة (مثل أشكال العقاب والمراقبة ومفاهيم القوننة والقوة الرعوية)، لم يكن ذلك بهدف توضيح سبل عمل النظم السابقة ومنظوماتها المعرفية أو أنماط عمليات التغيير التاريخية، بل بهدف إظهار **بقايا وآثار** العملية التاريخية من أجل تفسير نمط حياة وعمل صنف حديث من القوة التي تعمل فعلياً في الحاضر، إن لطرح فوكو ـ الذي يستند بصورة ضمنية إلى طرح تاريخي أكبر وإن لم يكن مفصلاً تماماً ـ مظهراً تزامنياً خادعاً.

من الصعب إذاً الاستنتاج بأن سعيداً قد فهم تماماً المضامين الكاملة لنظرية المؤلف عند فوكو. كما يبدو وكأن سعيداً ينسب لفوكو انغلاقاً نظرياً لا يصح اتهامه به. قد يكون إغفال سعيد لغينون مجرد فرصة أو مصادفة، بيد أن توظيف فكرة المؤلف الهدام في نقد الاستشراق يؤدي إلى نتيجة ساخرة، إذ إن سعيداً كان ليصبح هدفاً لنقد غينون. أما بالنسبة إلى كون غينون مؤلفاً هداماً، فإن نقد سعيد قد يؤدي إلى معضلة مزدوجة، إذ يؤكد حضوره ـ من جهة ـ على التعقيد النظري لمفهوم المؤلف في الاستشراق، الأمر الذي يفتح إمكانات نظرية أخرى لنقد تعاقبي ولعمل مستقبلي (وهذا العمل هو موضوع الفصل الخامس)؛ ثم إن نقده ـ من جهة أخرى ـ يفوق نقد سعيد كماً وكيفاً، ولأسباب مفهومة. فالمؤلف الهدام دائماً ما يتفوق على نظيره المعارض.

بيد أنه على الرغم من قوة غينون الهدامة، افتقر طرحه إلى التفصيل اللازم فيما يخص آليات عمل الاستشراق الداخلية، أي الترابطات العضوية والبنيوية بين الاستشراق وبيئته المعرفية والسياسية والثقافية التي نشأ فيها وارتبط بها في علاقة جدلية. لقد قام غينون بالفعل بالخطوة الأولى من خلال الكشف عن كون «الاستشراق الرسمي» جزءاً أصيلاً من «الحضارة الغربية» وعن ارتباطه بكل فروع الأكاديميا. فبالنسبة إلى غينون، لا يوجد تمايز حقيقي بين أشكال المعرفة التي حددت الحقول الأكاديمية، إذ خرجت كلها من الرحم «الحضاري» نفسه ومن النظرة الكونية نفسها التي كان لها عاملٌ معرفيٌّ مشتركٌ أو بنية فكر أساسية واحدة. أما بالنسبة إلى سعيد، فإن الصورة ليست متسقة تماماً، إذ إنه يلوم الغرب ـ سياسياً ـ على سياساته المدمرة، بيد أنه يفرد الاستشراق ـ أكاديمياً ومعرفياً ـ بالإدانة، مُستثنياً سائر

الحقول الأخرى من النقد (٢٦٠). لم يستطع سعيد ـ وهو أحد رجالات التنوير الأقوياء ـ أن يرى **أين** تكمن مشكلة الاستشراق؛ فقد كانت نظرته للمعرفة محدودة بصورة ليست مُستغربة.

سأزعم في الفصل القادم أن عرض سعيد للاستشراق بوصفه استثناء هو قضية إشكالية، أو بالأحرى تعسفية. كما أزعم أن تحليل غينون لم يصل إلى الغاية القصوى لإمكاناته. يرجع هذا ـ كما أوضحت سابقاً ـ إلى قناعات سعيد الأيديولوجية، حيث ظل ـ بوصفه مؤلفاً معارضاً ـ وفياً بصورة كبيرة لنظام القوة الذي عمل في إطاره، بعاطفة قوية أحياناً، ومن دون وعي في أغلب الأحيان. أما بالنسبة إلى افتقاد طرح غينون إلى التفصيل، فيبدو أن ذلك يرجع إلى أنه لم يشهد بنفسه القوى التدميرية للقرن العشرين، والتي دفعت مفكرين كباراً إلى **مزيد** من إعادة التقييم لكثير من الأفكار التي سبق لهم التعبير والدفاع عنها.

الفصل الرابع

السيادة المعرفية والإبادة البنيوية

(١)

لا يجب أن يكون في هذا الكتاب ما هو أوضح من هذه الفكرة: يرجع إفراد كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد بالنقد إلى المكانة التي تبوأها الكتاب، والتي لا تعكس قوة جدله فحسب، بل وأثره على كامل الخطاب الذي ارتبط بموضوعه لمدة تقترب من أربعة عقود. لا يخص هذا الزعمُ العملَ نفسه، ولكنه يتعلق بمن وما يجعل العمل ما هو. فالأعمال التي تكتسب تلك المكانة المرجعية التي يتمتع بها كتاب **الاستشراق** تتعرض دائماً للزيادات الخطابية والمراجعات الكبيرة و«التحسينات» التأويلية والتقييدات التي تُظهر أموراً وتكبت غيرها. لا يزال كتابُ سعيد ـ حين لا يتم تجاهله بالكامل، كما يفعل البعض ـ يمارس تأثيره السحري على الإنسانيات، لا سيما الحقل الذي تناوله الكتاب بصفة خاصة وأَطلق عليه «الاستشراق الإسلامي». ومهما كانت مكانة العمل المرجعية، فإنها تظل ملتزمة بتفاعل مبادئ مركزية قد تكون قوتها التحليلية موضع تساؤل. ومع تماسك كتاب **الاستشراق** داخل سياق منطقه الداخلي، فإنه يظهر السمات الضئيلة التي تكشف ـ كلٌّ على حدة ـ بنية تفكير سعيد. يُعد «الاختلاف» إحدى هذه السمات، وهو عنصر مزمن ومزعج في كتاب سعيد.

ليس ثمة شك في أن ماسينيون ـ الذي درسه سعيد ببعض التفصيل ـ يقترب بطريقة ما من موقف غينون في نقده للغرب وتعاطفه مع الشرق، وذلك على الرغم من أنه حقق شهرته في مجال الدراسات الإسلامية، ربما بسبب كونه باحثاً مبرَّزاً، وليس لأنه «استطاع أن يشير بأريحية (وبدقة) في نطاق مقال إلى مجموعة من المتصوفة المسلمين، فضلاً عن يونغ (Jung)

وهايسنبرغ (Heisenberg) ومالارميه (Mallarmé) وكيركجارد» (٢٦٧)[١]. لقد كان لغينون مستودعه الخاص، وقد امتد ليشمل المفكرين اليونانيين والطاويين والهندوسيين والمسلمين في الشرق، وكذلك مفكري عصر النهضة مثل كانط وكونت وشوبنهاور وهارتمان وبرغسون وآخرين غيرهم. وكما أوضحت سابقاً، توسَّع هذا الجيل من الباحثين الأوروبيين والجيل الذي سبقه في إتقان اللغات المتعددة وتنويع مجالات التخصص، على عكس ما حدث بعد الحرب العالمية الثانية حين اختفت هذه الأمور إلى حدٍّ كبير. لقد كانت هذه - بحق - هي الفيلولوجيا التي أنتجتها أوروبا الإمبريالية والكولونيالية. كما وإن لم يكن غينون باحثاً في الإسلاميات على شاكلة ماسينيون، فإنه كان حقاً - وعلى غرار ماسينيون - باحثاً في العلوم الهندوسية. ما يهمنا بالنسبة إلى سعيد هو أن خطأ ماسينيون لم يكن في تعاطفه ودفاعه المستمر عن القضية الفلسطينية وقضايا المسلمين، أو تمييزه النمطي بين المتصوفة العرب والفرس؛ بل يكمن خطأ ماسينيون في إصراره على وجود «اختلاف» جوهري بين الغرب الحديث والإسلام، حيث الغرب حديث بحكم الأمر الواقع، بينما ينتمي الإسلام إلى حضارة قديمة. «ما يتضمنه ماسينيون هو أن جوهر الفرق بين الشرق والغرب هو بين الحداثة والتراث القديم» (٢٦٩). «لقد وضعت نظرة ماسينيون الشرق الإسلامي في عصر قديم أساساً ووضعت

---

(١) تشير أرقام الصفحات في النص إلى كتاب **الاستشراق**. انظر:

Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 2003).

في كتابه **ما بعد الاستشراق**، ينتقد حميد دباشي ببلاغة تعميمات سعيد الجارفة من خلال الإشارة إلى سمات جولدتسيهر، والذي يعد واحداً من أعظم المستشرقين على الإطلاق. فكما كان ماسينيون، «كان جولدتسيهر باحثاً نموذجياً ذا إتقان لا يُضارع، . . . وإنسانوياً ذا علم واسع قلما نجده عند أقرانه، وناشطاً يقظاً سياسياً ومُجِداً فكرياً ناهض الكولونيالية بكل أشكالها من زاوية المبدأ الأخلاقي. بيد أن دباشي يعترف بصورة صحيحة بأن «علم جولدتسيهر كان جزءاً أساسياً من نمط إنتاج معرفي تميَّز بالإنتاجية الكبيرة ودقة النظر، إلا أنه قام في جذوره المعرفية على مصالح كولونيالية أوروبية في المكان الذي أطلق عليه الأوروبيون 'الشرق'». كما يجب أن نذكّر أنفسنا أن جولدتسيهر كان هو من دمَّر بمفرده - وعلى أساس تلك الجذور المعرفية - صرحَ الحديث النبوي، وهو المشروع الذي أتمَّه جوزيف شاخت، زميل إدوارد سعيد في جامعة كولومبيا. أمّا الأهم هنا فهو غياب ذلك الصِنف من «الجذور» عند غينون، ما يجعله نوعاً مُختلفاً من المؤلفين، فضلا عن كونه مُمثلاً لنقد أصيل لتعميمات سعيد الجارفة. انظر:

Hamid Dabashi, *Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror* (New Brunswick, NJ: Transaction, 2009), pp. 107-108.

الغرب في الحداثة» (٢٧٠). إنه من شبه المؤكد أن سعيداً كان ليقول الشيء نفسه عن غينون لو أنه قام بتقييمه هو أيضاً.

لا يعبأ سعيد أبداً بتتبع أسباب التعارض الذي يصنع الاختلاف، ولا يبدو مكترثاً بمعاني الكلمات التي يستخدمها هو نفسه لوصف المؤلفين الذين ينتقدهم. فنحن ننتهي من قراءة كتاب **الاستشراق** من غير أن تكون لدينا أدنى فكرة عن فهم هاملتون جِب للقومية أو فهم ماسينيون لمفاهيم الحديث والتقليدي، أو «الحضارة القديمة» والحداثة. فهذه الثنائيات ـ حين تظهر في أي نص ـ تبدو مصدر إزعاج شديد لسعيد؛ ففئات مثل «الدين» و«التراث» و«التصوف» و«القديم» ليست قابلة للدراسة التحليلية بسهولة، ولا يمكن حتى اعتبارها موضوعات للدراسة الجادة. وكما لاحظ الناقد وليام ميتشل (W. J. T. Mitchell) بحسرة، يعرّف سعيد الدينَ «في ضوء أفكار نمطية اختزالية» بوصفه «متزمتاً ومتعصباً ومفتقداً للعقلانية والتسامح ومهووساً بالخرافة والتعتيم وبفكرة غياب قدرة الإنسان في وجود خطة إلهية (أو شيطانية) لا يمكن سبر أغوارها»[٢]. يقترب سعيد حتى من السخرية من تقدير ماسينيون العميق للتصوف، منتقداً نزعة التصوف «غير العقلانية أو حتى غير المفهومة» (٢٦٨)[٣]. ولم يطوّر سعيد قط أي تقدير علمي لمفهوم «التراث» أو أي فهم لمضامين «القديم» في أعمال ماسينيون، والتي تشبه كثيراً فهم غينون لها. وقد كان «القديم» عند سعيد نفسه منظومة متعارضة بشدة مع الحديث، إذ إنه يعني ما هو تافه أو ما هو مندثر وبائد، وليس خاصية نوعية مستمرة حافظت على البيئة الإنسانية والطبيعية على مدار آلاف السنين. لقد

---

(٢) W. J. T. Mitchell, "Secular Divination: Edward Said's Humanism," *Critical Inquiry*, vol. 31 (Winter 2005), pp. 462-371, at 466-467.

وبالمثل، يلاحظ ضياء الدين سردار ـ عن حق ـ أن «سعيداً يظهر قدراً من كراهية ما هو غير غربي بقدر كراهية المستشرقين لما هو شرقي؛ ففي كتاب سعيد عن فلسطين ـ والذي أثنى عليه حتى أشد نقاده ـ يتجلى بوضوح نفوره من الإسلام وثقافته. . . ويُعد الاعتقاد في أنه يمكن أن يكون للدين معنى حقيقياً عند الناس ـ أو أنه يمكن أن يكون في عقلانية الإنسانوية ـ أفكاراً غريبة بالنسبة إلى سعيد. وهكذا، يرتد سعيد للتصوير الغربي الكلاسيكي للشرقي بوصفه كياناً طفولياً تحركه حاجاته العاطفية. لا يوجد في نظرة سعيد مكان لبدائل، ولا يوجد في عالمه مكان للإسلام والمسلمين بفهمهم هم». انظر:

Ziauddin Sardar, *Orientalism* (Buckingham, PA: Open University Press, 1999), p. 74.

(٣) انظر القسم الثاني من الفصل الأول، والقسم الأول من الفصل الرابع، والهامش الرقم (٤٨) في هذا الفصل.

كان القديم بالنسبة إلى غينون وماسينيون يمثل تراثاً طويلاً وراسخاً يتغير باستمرار تغيراً تدريجياً وسلساً ومنتظماً وآمناً، ولكنه تغير قائم وثابت على مبادئ وقيم أخلاقية عليا حاكمة. لقد كان «القديم» عند غينون وماسينيون ـ وحتى عند بعض المتخصصين في الأنثروبولوجيا في الآونة الأخيرة ـ تجسيداً للتراث الذي يعمل بناء على منطق قائم على مبادئ ويصل مدى نفوذه إلى الحاضر ويتفاعل معه ويتأقلم مع ضغوطاته(٤). إن «القديم» عند هذين الألمعيين هو تجربة حية وطريقة عيش في الوقت نفسه، مهما وقعت هذه التجربة تحت تهديد الكولونيالية وحداثتها.

ما أقصده هنا هو أن نفي سعيد لهذه الفئات كما تظهر في أعمال ماسينيون (وعند غينون أيضاً بالنسبة إلينا) هو لحظة مصغرة ونموذجية تعبر عن موقفه العام تجاه الاستشراق. ومن هنا نفهم إصرار سعيد المنهجي على تناول هذا المجال بوصفه استثناءً من مجالات البحث الأكاديمية الأخرى. وقد نلحظ الفرق بين سعيد وغينون في كيفية عرض كل منهما للاستشراق داخل نطاق الإنسانيات بصورة عامة. فغينون يرى عالم الأكاديميا الحديثة بأكمله ـ بما في ذلك الإنسانيات والعلوم الطبيعية ـ بوصفه جزءاً أصيلاً من تشكلات أوروبا الخطابية التي تساهم ـ بصورة أو بأخرى ـ في إنتاج نظرة معينة للعالم. كما اعتبر غينون كل هذه المعارف نتاجاً للتربة «الحضارية» التي ظهرت فيها هذه المعارف. إن الاستشراق لا يعدو أن يكون أحد المجالات العلمية التي عكست مواقف «الغرب» وإن تفرد بكونه يتخصص في دراسة «الشرق». ولا يرجع سبب اهتمام غينون به إلا لأنه اعتبره حقلاً مهماً يُعد بمثابة جسرٍ يمكن للغرب من خلاله أن يتعلم شيئاً من الشرق، وأن يستعيد «المبادئ» التي فقدتها أوروبا. أما سعيد، فقد خصَّ الاستشراق بصفة عامة ـ و«الاستشراق الإسلامي» تحديداً ـ بتناول افترض فيه نقص كفاءتهما الفكرية وتميزهما بطريقة إشكالية في رؤية الشرق، وتخلفهما بالمقارنة مع الأكاديميا بصفة عامة و«العلوم الإنسانية» بصفة خاصة (٢٦٠ ـ ٢٦١). وعلى خلاف غينون، لا يستخدم سعيد مهاراته النقدية في أي شيء يتجاوز

(٤) انظر ـ على سبيل المثال ـ الدراسة المتعمقة لطلال أسد:

Talal Asad, "Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today," *Critical Inquiry*, vol. 42 (Autumn 2015), pp. 166-214.

الاستشراق، مُحلّاً «العلوم الإنسانية» من نقد أسسها وبيئتها العامة، في الوقت الذي يشير فيه بصورة مستمرة للروابط بين الاستشراق «والثقافة السياسية ـ الفكرية الحديثة» التي تشملها، من دون تفكيك بنية هذه الروابط (١٢). كما لا يفترض سعيد أنه قد يمكن للاستشراق ـ في عالم أفضل ـ أن يساعد الثقافة نفسها التي أنتجته من خلال بناء تصور للتاريخ يستطيع ـ على أقل تقدير ـ أن يلقي بعض الضوء على أزمات الحداثة الجارفة. يرجع هذا إلى عدم اعتقاد سعيد نفسه أن الشرق ـ الذي يهيمن عليه الدين والتزمت والصراع المذهبي ـ يمتلك أي شيء ذي قيمة. لا نجد في كتاب **الاستشراق** ولو كلمة واحدة تلمح فقط لوجود احتمال ولو ضعيف على قدرة الشرق في توجيه الغرب الليبرالي الذي انتمى إليه سعيد.

لقد كان إفراد سعيد للاستشراق كهدف لنقده الكاسح محصلة لالتزاماته الأيديولوجية كإنسانوني علماني وليبرالي، ضمن نعوت أخرى **حداثية** كثيرة. لقد ظل سعيد في نطاق عالم «التصوير» بوصفه مشكلة الاستشراق الكبرى، ولم يستطع تجاوزها تحديداً لأن ذلك كان يعرض التزاماته للخطر لو أنه تابع نقده إلى نتائجه المنطقية. يعد هذا الموقف علامة أساسية من علامات المؤلف المعارض. فالتصوير ـ كما رأينا وكما سأبرهن بعد برهة ـ هو أصغر مشكلات الاستشراق، بل هو مشكلة سطحية في واقع الأمر. فالمشكلة ليست هي الاستشراق أصلاً، ولو أصر المرء عليها، فهي ليست أكثر من كونها مشكلة عَرَضية وفرعية. فالاستشراق ليس مجرد مصغرٍ لظاهرة نموذجية أكبر فحسب، بل هو ليس أكثر من مجرد أداة. ويعد الخلط بين الأداة ـ من جهة ـ والقوة المولِّدة والبنى المبدعة التي تخترع الأداة وتخلقها وتشحذها ـ من جهة أخرى ـ بمثابة قلب للصورة رأساً على عقب.

(٢)

سأتناول في سياق آخر قضية اعتبار «الأدوات» أسباباً؛ أما هنا، فمن المهم التركيز على نصيحة سعيد لقرائه، والتي لم يستطع هو نفسه أن يلتزم بها. ففي المقدمة الجديدة التي كتبها لكتابه **الاستشراق** في عام ٢٠٠٣، وفي سياق تعريف مهمة «الإنسانوية» و«النقد الإنسانوي» (بوحي من فيكو (Vico)،

الذي لم يكن منعدم الكفاءة كإنسانوي علماني)(٥)، يقول سعيد إن «كل نطاق يرتبط بكل نطاق آخر، ولا يوجد **أي شيء** يحدث في **عالمنا** بمعزل عن أي تأثير خارجي» (xxiii، مع إضافة التشديد). هذه ـ لا شك ـ عبارة جديرة بالملاحظة، إذ إنها تعبر عن منهج، إن لم يكن منهجية (جدلية) كاملة تفتقدها أغلب الدراسات الحديثة، ولأسباب منطقية. كما أن استخدام عبارة «أي شيء» جديرة بالملاحظة بنفس القدر، إذ إنها تُظهر درجة مدهشة من التفكير المنهجي. كما يندهش المرء من صغر حجم «عالمنا» عند سعيد؛ فكما هو واضح، يضم هذا العالم الكولونيالية، والتي ربطها سعيد بالاستشراق. وهل للرباط الذي يتحدث عنه سعيد معنى أعمق؟ وهل تتجاوز الكولونيالية شكلاً من أشكال السيطرة؟ وهل هي مجرد «نمط من السيطرة»، كما هي حال الاستشراق لديه؟ وهل تختلف عن الأشكال الأخرى الأقدم زمنياً؟ وهل تربطها علاقة بنيوية بالسيادة على الطبيعة؟ وما معنى هذه السيطرة «في عالمنا»؟ هل للكولونيالية روابط بنيوية مع بنية فكر إبادية ومع ظاهرة الإبادة الحديثة؟ وهل تظهر الإبادة في كتاب سعيد بصورة تتجاوز مجرد الإشارة العابرة؟ وهل للإبادة روابط بنيوية مع الاستشراق؟ وهل ترتبط الحداثة بالإبادة كبُنية؟ وهل الحداثة الإبادية فئة تحليلية قابلة لـ«النقد الإنسانوي» الذي يحظى بالتقدير؟ هل تظهر الحداثة في كتاب **الاستشراق** بوصفها مشكلة؟ وهل للإنسانوية العلمانية روابط بنيوية وثيقة بالتمركزية الإنسانية؟ وهل تظهر التمركزية الإنسانية مطلقاً في نقد سعيد؟ وهل للتمركزية الإنسانية ارتباط عضوي بالتقدم أو بنظريات الأجناس أو بأشكال الإبادة؟ وهل يظهر التقدم عند سعيد كفئة تحليلية على الإطلاق؟ وهل له روابط عضوية بالعلمانية والإبادة؟ وهل لليبرالية نفسها أي روابط مع الإبادة؟ وهل للاستشراق والأكاديميا بوجه عام ارتباط وثيق بكل ما سبق؟

لا يتناول كتاب **الاستشراق أياً** من هذه الأسئلة بأي قدر، ناهيك عن التفصيل فيها أو تقديم إجابات لها، حتى لو كانت جزئية أو مبدئية. نركز الآن على مخطط مبدئي لبعض(٦) هذه الروابط من أجل البرهنة على أن الاستشراق ليس أكثر من مجرد قمة جبل الجليد في البحر، أي ذلك القدر

(٥) انظر الهامش الرقم (١٠) في الفصل الخامس في هذا الكتاب.
(٦) حاولت تناول سائر الأسئلة في الفصول السابقة.

الذي رآه سعيد، ولكنه القدر الذي لا يستطيع أبداً أن يُغرق ـ بمفرده ـ سفينة ضخمة كتيتانيك.

أبدأ أولاً بالإشارة إلى أن الاستشراق ـ بوصفه خطاباً ـ لا يختلف عن أي حقل آخر من حقول الأكاديميا الحديثة، باستثناء تصادف ارتباط وجوده الرسمي بواقع تخصصاتها. فكما أن لعلم الاقتصاد أو إدارة الأعمال أو الهندسة أو الأدب الإنكليزي تخصصاتها في زيادة وصقل المعرفة في مجالاتها المختلفة، يزيد الاستشراق من المعرفة بالتركيز الحصري على «الشرق». بيد أن البُنية الداخلية للاتجاهات الفكرية للمتخصص العادي والنمطي والسائد في الاقتصاد يُماثل تماماً بنية نظرائه المستشرقين والمؤرخين والمتخصصين في الأنثروبولوجيا وإدارة الأعمال أو العلوم الطبيعية. أهدفُ باستخدام صفة «السائد» إلى تمييز المؤلفين الهدّامين الذين هم أقلية ولا يشتركون عادة بصورة ناشطة في نظام الأشياء التي ألتفت لها الآن.

تحدثتُ ببعض التفصيل عن خطاب عصر التنوير الفلسفي، مبتدأً بفكره الأخلاقي المؤسس و**تمييزه** التعسفي (بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون») الذي أصبح قوة فاعلة في تشكيل الأطروحات وطرق التحليل والنظرة الكلية إلى العالم. لقد جعل نطاق الفلسفة المركزي من السعي للمادية البحتة ومن النهم المادي الذي لا يَشْبَع عملاً عظيماً، وأضفى عليه شرعيته من خلال تزيينه بخطاب منمق اكتسب ـ بدوره ـ قوته الأدائية الخاصة به. يُعد مفهوم الحرية السلبية الذي ناقشته في الفصل السابق مثالاً جيداً على هذا الأمر؛ إذ كانت هذه المنظومة الخطابية من الضخامة بحيث استطاعت ـ في نهاية الأمر ـ إقصاء كل الرؤى المنافسة من النطاق المركزي حتى وقت قريب، حين بدأ التساؤل عن صحة هذا الشكل من السيطرة الشاملة. لقد ساهمت نشأة الأخلاق البيئية في ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين تحديداً في بدء المراحل الأولى من زعزعة قبضة هذه المنظومة الخطابية (وليست المنظومة نفسها) على السرديات البديلة. إلا أن هذا النقد ـ كما سأبرهن في الفصل التالي ـ ظل يعاني من التخبط والتذبذب بسبب عدم قدرته على تحرير نفسه من أشكال العقلانية الخاصة بعصر التنوير. يظل الواقع هو أن التشكلات الخطابية لها قوة أدائية هائلة، ومن ثم قدرات توليدية وإنتاجية شكّلت ـ ولا تزال ـ الأكاديميا منذ ظهور الجامعات الحديثة. أما العلم،

فعلى الرغم من استقلاله بنفسه، إلا أنه قلّد هذه النظرة الفلسفية الكونية بصورة تقنية ووضعية وعملية. وقد نوهتُ سابقاً في سياق مناقشة نقد غينون أن العلم ارتبط بالفلسفة بصورة جدلية، داعماً وضعيتها وماديتها، في الوقت الذي استقى فيه من خطابها المُنمَّق شرعيته.

ما أقصده هنا هو أن هذين المجالين قد أسسا في الواقع نظرة للطبيعة أفرغتها من تكوينها الأخلاقي الذي تحدث عنه كل من شيلر وغينون. لقد مارست هذه النظرة النفسية ـ المعرفية واسعة الانتشار ـ والتي أصبحت الآن «طبيعية»، أي معيارية ومعتادة، وأضحت نوعاً من التطبّع ـ هيمنةً أرست ما أراه أصعب العقبات التي تواجه فلاسفة الأخلاق البيئية في مهمة التأكيد على القيمة الداخلية للمخلوقات التي لا تمتلك خبرة ذاتية(٧). لقد أنتجت هذه الأدائية النفسية ـ المعرفية نمطاً من العقلانية التي تتسم بالعمى ـ إذا استعرنا تعبير كل من غينون ودوسل ـ إذ تفشل في إدراك أي إمكانية معرفية خارج حدودها التي حدَّد نطاقها و«منظارها» أسبقية **التمييز**. ليس من المستغرب إذاً أن العلم ـ مصحوباً بالشرعية المستمدة من الفلسفة ومن دعم الدولة الحديثة والصناعة المالي ومن مبدأ التقدم الراسخ ـ نجح في غضون أقل من قرنين في إحداث أزمات عميقة في العالم الطبيعي. ما أريد التأكيد عليه هنا لا يقتصر على كون هذا **التمييز** تعسفياً (فقد كان يمكن لهذا التعسف أن يُتصور نظرياً وإن ظل هذا التصوّر مجرد حبر على ورق)، بل القوى نفسها التي جعلت نمطاً تعسفياً من التفكير معياراً حصرياً وقانوناً مقدساً. وقد وصلت هذه القداسة إلى درجة أنه مع كم الدراسات الأكاديمية الغربية الهائل، لا نجد أي سردية متماسكة أو شاملة أو حتى كافية بشكل معقول عن أصول **التمييز** أو شروط الملائمة التي جعلته يكتسب كل تلك القوة والأدائية. لا ينم هذا الغياب ـ وكذلك **الحضور** المعكوس الذي أنتجه ـ عن لب السيادة الفلسفية ـ العلمية فحسب، بل عن فكرها وأحادية اتجاهها كذلك.

لا يوجد في العالم الذي يعيش فيه الناس من يمكنه الفكاك من قرار العلم السيادي؛ فأي شيء يقوله العلم ـ بوصفه نموذجاً ـ يصبح حقيقة، وليس أي شيء غير الحقيقة (مهما اختلف بعض العلماء مع هذه القاعدة

---

(٧) انظر القسمين الرابع والسادس من الفصل الرابع في هذا الكتاب.

النافذة). بيد أن عبارة «وليس أي شيء غير الحقيقة» الحاسمة تهدف إلى استبعاد إمكانية خلط الحقيقة بما هو غير حقيقي أو بكذبة أو خداع أو مخطط خبيث، وهو الأمر الذي يسبب لأي شخص عاقل معضلة لا حل لها في ضوء نزعة العلم التدميرية. إن العلم هو الذي أنتج الوسيلة التي أفضت إلى دمار البيئة الطبيعية والبيئة بشكل عام، تماماً كما أنتج الكولونيالية[٨] وأسلحة الدمار الشامل. يدين نشطاء السلام وذوو الضمير الحي هذه الأسلحة بكل ما وسعهم، بيد أن السؤال الذي لا يطرح إلا نادراً هو ما الذي جعل وجود هذه الأدوات المدمرة مُمكناً في المقام الأول؟ مع افتراض أن الإجابة تُحدد العلم كمتهم في إحداث ذلك الدمار. ولا يتم التساؤل إلا نادراً عن سيادة العلم وأصوله وتاريخه.

بيد أن العلم والفلسفة ليسا بمعزل عن أمور أخرى؛ فأقسام الاقتصاد وإدارة الأعمال الأكاديمية تنزع بصورة قاطعة إلى تدريب الطلاب على مناهج ومبادئ الاقتصاد وإدارة الأعمال، وعلى تعليمهم التخطيط والتنظيم والوسائل التي تهدف إلى زيادة كفاءتهم وصقلها. والهدف النهائي من كل هذا هو خلق «الإنسان الاقتصادي» (homo economicus)، ذلك الكائن الذي تُشحذ قدراته ـ الشبيهة بقدرة الآلات ـ من أجل إدارة الاقتصاد وتنميته وتصحيح الأخطاء حين يتطلب الأمر. وقد نضيف، في حالة إدارة الأعمال، تنمية آليات نفسية واجتماعية لاشعورية من أجل تغذية النزعة الاستهلاكية وتيار قوة السوق الدائري[٩]. تأتي هذه الأهداف ـ بكل تأكيد ـ مصحوبة بتشجيع ومباركة من

---

(٨) Gyan Prakash, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

(٩) تصف كلية مرموقة لإدارة الأعمال مهمتها الأكاديمية هكذا: «في كلية إدارة الأعمال بجامعة كولومبيا، نُعد طلابنا للنجاح المهني من خلال ربط التعليم داخل حجرات الدراسة بأسواق التداول التجاري وغرف مجالس الإدارة ومتاجر التجزئة، حيث يتم وضع النظرية في موضع التنفيذ:

(< http://www8.gsb.columbia.edu/about-us/theory-to-practice >).

ولا يقل دلالة عن هذه العبارة التصريحُ بأن «كلية إدارة الأعمال بجامعة كولومبيا تتمتع بمزايا متعددة، تشمل الخبرة القيّمة والروابط التجارية المتشعبة التي يوفرها مجلس الأمناء لمجتمع الكلية. تشهد السير الذاتية لأعضاء مجلس الأمناء على امتداد روابط الكلية عبر قطاعات الأعمال الخاصة والحكومية وغير الربحية. يقوم مجلس الأمناء بدور أكبر من مجرد كونه حلقة وصل مرموقة، إذ يساهم بنشاط في دعم نظام تعليم الكلية المتميز وتوسيع مجال تأثيره. وتضمن خبرة أعضاء مجلس الأمناء ومهاراتهم القيادية زيادة الربط بين مراكز الكلية والبيئة العملية. كما يبرهن اشتراكهم مع الطلاب =

الدولة التي توفر الظروف المطلوبة لجعل الحرية السلبية التي تحدث عنها إزايا برلين (Isaiah Berlin) منهجاً يتسم بالفعالية الكاملة والكفاءة غير المحدودة. ولا يقتصر الهدف النهائي لهذا النظام المحكم - الذي صنعته تلك النظرة الكونية - على الربح وتراكم الثروة، بل يشمل تعزيز نمط متطرف من عدم الاكتراث بالعالم وبالآخرين فيه. فالحرية السلبية تولّد فرداً منفرداً بذاته ومتمركزاً حولها، وقد فقد القدرة على رؤية الآخرين أو سماعهم بأكثر مما يستطيعون هم رؤيته وسماعه. يُعد تكوين الفرد بهذا الأسلوب الصارم **حاسماً** وأساسياً لهذه الأقسام الأكاديمية، حيث يتم وأد أي فكرة قد تشكّل تهديداً لهذا النظام الغائي في مهدها. فلا سبيل لمناقشة فكرة وجوب تقييد السعي إلى الربح - على سبيل المثال - بأي اعتبارات أخرى، باستثناء فكرة قد تمنّي بمزيد من الربح في المستقبل. تُعد «الأعمال الخيرية» و«المسؤولية الاجتماعية» الخاصة بالشركات أمثلة مشهورة ومعروفة لهذه النقطة.

لقد تم الانتباه منذ زمن إلى أن عدم اكتراث الشركات والمؤسسات الجماعية بالمسؤولية الاجتماعية القائمة على نوايا صادقة وقواعد أخلاقية قد نبع من نزعة الإعراض عن الإحساس بالتعاطف مع الغير، وهي ظاهرة نشأت بدورها مما يطلق عليه «السوسيوباثولوجي»، أو الأمراض الاجتماعية. سألتفت لقضية الأمراض الاجتماعية بعد قليل، بيد أنه من الضروري التأكيد هنا على الروابط بين الأفكار المعيارية و«الأيديولوجية» للمؤسسات من جهة، والقصور في التعليم والتنشئة الأخلاقيّين من جهة أخرى. إنني لا أفترضُ هنا أن ذلك التعليم يمكنه تحقيق هدفه من خلال شموله على عمليات نفسية داخلية تخص الذات والجسد - أي العمليات التي أطلق عليها الغزالي «رياضة النفس» وأطلق عليها فوكو «الترويض الأخلاقي للذات» - فحسب[10]، إذ تتطلب هذه الرياضة مجموعة من العمليات الداخلية

= في قاعات الدرس وغيرها من الفعاليات على كيفية تأثير النظريات الأكاديمية على الواقع لتدخل حيز التنفيذ. . . . يعمل مجلس الأمناء بصورة متواصلة من أجل تعزيز بيئة يمكن فيها لأعضاء هيئة التدريس تطوير ريادة الكلية الفكرية، وللطلاب والخريجين من الاستمرار في قيادة عالم الأعمال وتشكيله دائماً. ندعوك للتعرف على أعضاء مجلس الأمناء الذين تمثل ريادتهم ورعايتهم موهبة أكثر من ٤٠,٠٠٠ خريج حول العالم من كلية إدارة الأعمال في جامعة كولومبيا»:

(<http://www8.gsb.columbia.edu/about-us/board>).

(١٠) Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), pp. 110-138.

والاستبطانية التي لا تخص الروح فقط، بل تخص الجسد كذلك وبنفس القدر. وقد فطن فوكو إلى أن «هذه الفكرة غامضة وباهتة» في الحداثة[١١]. كما تنتج مشكلات نفسية خطيرة عن الصراع الحتمي الذي ينشأ عن القيام بهذه العمليات في نظام رأسمالي واستهلاكي يخضع بالكامل لتصور أيديولوجي للحرية السلبية. إن التوجيه والتعليم الأخلاقيَّين في نظام فكر أكاديمي مفتوح يحتاجان إلى نظام محدد وممنهج للمقررات المطروحة. إنه من المدهش حقاً والدالّ كذلك أنه في أقسام الاقتصاد وإدارة الأعمال المعتادة - أي في تكوين هذه الأقسام بوصفها نطاقات نموذجية - لا توجد بصورة عامة مقررات جديرة بالذكر عن الفلسفة الأخلاقية[١٢]. ولن نجد في أي كلية لإدارة الأعمال في الولايات المتحدة - على سبيل المثال - مقررات إجبارية تتناول موضوعات كفلسفة أرسطو أو كانط الأخلاقية أو حتى مدخلاً عاماً لتاريخ الأخلاق كجزء أساسي وإجباري من تعليم الطالب، وإن وجدنا هذا لا نجده إلا على وجه الاستثناء. ولا نتوقع - بطبيعة الحال - أن تشمل هذه المتطلبات مقررات عن الفلاسفة «الشرقيين»، سواء كانوا هندوسيين أو بوذيين أو مسلمين. أقصد هنا أن مجالات دراسة الاقتصاد وإدارة الأعمال الحديثة (إذ لم تكن لها نظائر قبل الحداثة، تماماً كما هي الحال مع الاستشراق) تعمل بصورة حصرية و**عميقة** داخل إطار مرجعي ذي وجهة أحادية **تشترط** قدراً كبيراً من الحيادية الأخلاقية[١٣]، فضلاً عن قبول الفكرة الأساسية عن استغلال المادة والبشر لهدف وحيد وأهمّ، أي تحقيق الربح.

---

(١١) ورد في: المصدر نفسه، ص٩٨.

(١٢) في جامعتي - على سبيل المثال - قدّم قسم الاقتصاد في عام ٢٠١٦ (من دون فصل الصيف الدراسي) ما يقرب من ١٦٠ مقرراً دراسياً. غطت هذه المقررات كل شيء تقريباً، مثل الاقتصاد التطويري ونظرية المباريات والاقتصاد العالمي ومالية الشركات وغيرها. بيد أن مقررين أو ثلاثة فقط من هذه المقررات هي التي تناولت ما أعتبره مشكلات أخلاقية نتجت عن النمو الاقتصادي. ولا توجد أي مقررات أساسية في الخطة الدراسية عن الفلسفة الأخلاقية. وعلى الرغم من وجود بعض الأصوات «المعارضة» - كالتي تظهر في مقررات مثل «عدالة انعدام المساواة والفقر»، و«اقتصاد البيئة والموارد الطبيعية»، و«الحدود المنطقية للاقتصاد» - فإن الخطاب النقدي لا يتجاوزها.

(١٣) عن الحياد/الانعزال الأخلاقي، انظر:

Albert Bandura, "Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities," *Personality and Social Psychology Review*, vol. 3, no. 3 (1999), pp. 193-209.

وعلى انتماء كليات إدارة الأعمال وأقسام الاقتصاد إلى الأكاديميا بجانب تخصصات أخرى، فإنها ترتبط ـ بحكم طبيعة اهتماماتها غير الخافية ـ بصورة مباشرة بالعالم غير الأكاديمي الذي يشمل السوق بأبعاده المختلفة والشركات وما يتعلق بطبيعة وجودها وأساليب عملها التدميرية في النظامين الاجتماعي والطبيعي. فالوحدتان الأكاديميتان ـ الاقتصاد وإدارة الأعمال ـ يمدان كافة أشكال وأحجام الأعمال بالكوادر المدربة، وإن اعتمدت كليات إدارة الأعمال على أقسام الاقتصاد التي تفرعت منها هذه الكليات بُنيوياً، فضلاً عن اعتمادها على سلوك السوق الاقتصادي المرتبط بأقسام الاقتصاد. بعبارة أخرى، يوجد أنماط وجود بُنيوية وجدلية بين هذين المجالين الأكاديميين والشركات، إذ يشتركان في المبادئ التي يقومان عليها ويزدهران من خلالها. كما أن الاعتماد المادي لهذين المجالين على الشركات و«الأعمال التجارية» لا يحتاج إلى برهان. ولا أود هنا الدخول في جدل عقيم حول الحرية الأكاديمية والاستقلالية الفكرية للخطاب الأكاديمي عن الأعمال والاقتصاد؛ فمجرد موقع هذين التخصصين في النطاقات المركزية ـ وتأثرهما الجدلي ببعضهما البعض ـ يتجاوز الاستقلال المادي ليرتبط بالدرجة نفسها من الأهمية بالقوة الأدائية للنطاقات المركزية التي أسعى إلى تحديدها في هذا الكتاب.

ولا تظهر الروابط البنيوية العضوية بين الشركات والخطاب الاقتصادي (الفلسفي ـ كما هي الحال عند آدم سميث وجون ستيوارت مل وجون مينارد كينز ـ والأكاديمي البحت) ـ بما في ذلك الخطاب الذي تطور لاحقاً في شكل كليات إدارة الأعمال ـ في الأنظمة الرأسمالية الحديثة فحسب، إذ يمتد تاريخ هذه الروابط إلى العقود الأولى من تاريخ الشركات نفسها، وشركة الهند الشرقية البريطانية تحديداً (وفي نظيرتها الهولندية بصورة أقل). إنه من الدالّ أن المنظرين الأوائل لعلم الاقتصاد كانوا بريطانيين، وقد يكون أسبقهم تاريخياً كل من توماس مَنْ (Thomas Mun) (ت. ١٦٤١) والسير وليام بتي (Sir William Petty) (ت. ١٦٨٧)[١٤]. وقد كان مون أيضاً مديراً لشركة الهند

---

(١٤) عن بتي، انظر:

Tony Aspromourgos, *On the Origins of Classical Economics: Distribution and Value from William Petty to Adam Smith* (London: Routledge, 1996). =

الشرقية نفسها، وكانت كتاباته محصلة مباشرة لخبرته في هذا المنصب ولطبيعة شركة الهند الشرقية بوصفها كياناً كولونيالياً[(١٥)]. ومن اللافت للنظر أن مدرسة اليسوعيين في سلامنكا ـ وتحت تأثير المشروعات الكولونيالية الإسبانية الباكرة والأقل تطوراً بصورة نسبية ـ طوّرت أيضاً إرهاصات نظرية اقتصادية اتسمت بقدر من التعقيد، كما أكّدت مارجوري غرايس ـ هاتشينسون (Marjorie Grice-Hutchinson). بيد أن أفكار هذه المدرسة سُرعان ما انزوت. نملك من الأسباب ما يدفعنا لتفسير اندثار أفكار هذه المدرسة على أساس إصرارها على مبادئ أخلاقية معينة أصبحت بعد ذلك غير ذات صلة بالتفكير في المال والثروة والاقتصاد والشركات. فقد كانت تيارات القوة الصاعدة ـ التي أحيت فكرة مشروعية الشركة في البرلمان البريطاني بعد إعلانها كياناً غير قانوني وغير أخلاقي[(١٦)] ـ هي نفسها بنى القوة التي جعلت مدرسة سلامنكا جزءاً من التاريخ الباهت. وكما أكّدت غريس ـ هاتشنسون، لم يكن من المصادفة أن آخر دفاع عن مبادئ مدرسة سلامنكا الأخلاقية لم يتجاوز القرن السابع عشر[(١٧)].

أسعى هنا إلى التأكيد على وجود رابط بنيوي مباشر بين التخصصات الأكاديمية والشركة التي هي كيان كولونيالي عُرف باستغلاله للعمالة الأجنبية (أي «الشرقية») واشتراكه في الأشكال الاقتصادية الحديثة في استعباد البشر في كل مكان تقريباً، فضلاً عن السيطرة على قوانين الدول المضيفة وسياستها العامة وتدمير البيئات الطبيعية. تنتمي كل أشكال الظلم هذه وغيرها من أمور كثيرة إلى بُنية الفكر والمبادئ العامة والنظرة الكونية نفسها التي أنتجت العلم الحديث بآثاره التدميرية. وكما أكَّد المتخصص في الشؤون الأفريقية أو إي يودوفيا (O. E. Udofia)، تدير الشركات متعددة الجنسيات الاقتصاد الأفريقي

= وعن مون، انظر:

Lynn Muchmore, "A Note on Thomas Mun's "England's Treasure by Foreign Trade"," *Economic History Review*, vol. 23, no. 3 (1970), pp. 498-503, esp. at 503.

حيث تناقش العلاقة بين نظريات مون الاقتصادية الجديدة والمشاريع الكولونيالية لشركة الهند الشرقية البريطانية.

(١٥) انظر الهامش السابق.

(١٦) انظر القسم الثالث من الفصل الثاني.

(١٧) Marjorie Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605* (Oxford: Clarendon Press, 1952), p. 77.

وتمثل ـ هكذا ـ «الإمبريالية المعاصرة في أفريقيا». وتشمل السمات العامة للشركات متعددة الجنسيات «التملُّك والتحكم»، وكلاهما مظهران من مظاهر الرأسمالية التي تمثل الإمبرياليةُ جوهرَها[18] يتحدث يودوفيا عن التمييز الذي يتعرض له الإداريون الأفارقة في الشركات، فضلاً عن استغلال العمالة والتدخل في الاقتصاد الوطني والانتخابات الوطنية والسياسة العامة، وما إلى ذلك. بيد أنه على الرغم من كل هذا، لا يستخلص يودوفيا المعنى الكامل لـ«التملك والتحكم». فالشركات ـ التي تعمل إما لخدمة مصالح الدولة الأم أو لخدمة طموحاتها السيادية ـ تسعى لتحقيق طموحاتها الخاصة من خلال حصانة كاملة تقريباً. يتمثل الأسلوب الطبيعي للكولونيالية الجديدة والشركة على السواء في «امتلاك» مجالات اهتمامها التي قد تتخلى الكولونيالية والشركات عنها حسب الحاجة. أما قوانين الدول المضيفة ـ بل والعداء الوطني أحياناً ـ فتتعامل معها الشركات باعتبارها منغصات تحتاج إلى «الإدارة» وإلى التخلص منها، ككل شيء آخر. إن تاريخ الاغتيالات الطويل وإسقاط الحكومات المنتخبة ديمقراطياً والتي عارضت الشركات الأمريكية المستغِلة في دولها، معروفٌ جيداً ولا يحتاج إلى استعراض آخر هنا.

قد لا تملك الشركات متعددة الجنسيات في حقبة الحداثة المتأخرة سيادة بالمعنى السياسي الكامل للكلمة، بيد أنها تعمل دائماً تحت رعاية وحماية دولها الأم التي تمتلك هذه السيادة. كما أنه بالطريقة التي تتصرف بها هذه الشركات، والدمار الهائل الذي تُحدثه في البيئة الطبيعية، واستنزافها لأصول «الشرق» الطبيعية (ويضم الشرق في هذا السياق أفريقيا وأمريكا اللاتينية)، فإنها تملك الحق عملياً ـ وليس بالضرورة في شكل عسكري أو قانوني رسمي ـ على الحياة والموت. فعندما تدفن شركة شيفرون (Chevron) ملايين الجالونات من المواد السامة في مياه الأكوادور العذبة، وعندما

(١٨) O. E. Udofia, "Imperialism in Africa: A Case of Multinational Corporations," *Journal of Black Studies*, vol. 14, no. 3 (March 1994), pp. 353-368, at 355-360.

انظر أيضاً:

Bade Onimode, "Imperialism and Multinational Corporations: A Case Study of Nigeria," *Journal of Black Studies*, vol. 9, no. 2 (1978), pp. 207-32, at 207.

إذ يقول: «في نيجيريا ـ كما هي الحال في كل مكان آخر ـ تُعد الشركات متعددة الجنسيات الضخمة هي الوحدات الرئيسية للإمبريالية المعاصرة في مرحلتها الكولونيالية الجديدة».

تستأجر مرتزقة لإطلاق النار على المحتجين المُسالمين على نشاطاتها الضارة في نيجيريا وقتلهم، فإنها تتصرف فعلياً ـ وليس «رسمياً» أو «قانونياً» ـ كما تصرفت الحكومات الكولونيالية في البلاد التي خضعت للكولونيالية قبل ما يطلق عليه حركات التحرر الوطني[١٩]. وعندما تقتل شركة كوكاكولا (Coca-Cola) الكولومبيين المحتجين على انتهاكات الشركة للعمالة وتتمتع بالحصانة[٢٠]، فإنها تعمل في إطار بنية الفكر نفسها، أي السيادة على العمالة البشرية التي تحولت لمجرد أدوات وعلى حياة هذه العمالة التي تجعل من كل هذا واقعاً معيشاً. لقد دأبت شيفرون ـ وكذلك جنرال إليكتريك (General Electric) وإكسون موبيل (ExxonMobil) ووول مارت (Walmart) وجنرال موتورز (General Motors) ونايكي (Nike) وغيرها كثير ـ على التصرف بنفس الأسلوب، وتورطت في انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان[٢١]، متسببة بألم ومعاناة مستمرَّين بصورة لا يستطيع البعض مجرد تخيلها[٢٢]. بعبارة أخرى، أصبحت السيطرة السيادية على الحياة والموت

---

(١٩) انظر على سبيل المثال:

Francis O. Adeola, "Environmental Injustice and Human Rights Abuse: The States, MNCs, and Repression of Minority Groups in the World System," *Human Ecology Review*, vol. 8, no. 1 (2001), pp. 39-59.

(٢٠) استدعت تصرفات كوكاكولا قدراً كبيراً من الإدانة حول العالم؛ ففي عام ٢٠٠٦، أعلنت جامعة ميتشغان وجامعة نيويورك وجامعات أخرى في أمريكا الشمالية وأوروبا قطع علاقتها مع الشركة لرفضها إجراء تحقيق مستقل في انتهاكاتها في كولومبيا والهند. وقد أدانت جماعات أخرى ممارسات الشركة في دول أخرى، منها بيرو وشيلي وغواتيمالا. انظر أيضاً:

New York Times, 26/7/2001.

(٢١) لعرض ممتاز عن انتهاكات الشركة، انظر:

David C. Korten, *When Corporations Rule the World* (West Hartford: Berrett-Koehler, 1995).

وعن الشركة والأخلاق، انظر:

Thomas Donaldson, *Corporations and Morality* (New Jersey: Prentice-Hall, 1982).

وعن التدخلات الأمريكية السرية التي سعت جزئياً لخدمة مصالح الشركات، انظر:

Jonathan Kwitny, *Endless Enemies: The Making of an Unfriendly World* (New York: Congdon and Weed, 1984).

(٢٢) Adeola, "Environmental Injustice and Human Rights Abuse: The States, MNCs, and Repression of Minority Groups in the World System," p. 40.

يقول أديولا: «تضم الحالات الحديثة من الاعتداء على البيئة وانتهاكات حقوق الإنسان في العالم الثالث: قتل ويلسن بينهيرو (Wilson Pinheiro) وفرنسيسكو «شيكو» ميندس (Francisco "Chico" Mendes) في غابات الأمازون الاستوائية، ومذبحة الأب نيري ليتو ساتور (Father Nery Lito Satur) وآخرين في الفلبين، والإعدام العلني لكين سارو ـ ويوا (Ken Saro-Wiwa) وثمانية آخرين من حركة =

العامل المشترك بين كولونيالية الدولة وتوابعها[٢٣]، أي الشركات التي قامت بتعقيد ظاهرة هذه السيادة من خلال آليات اقتصادية وسياسية متشابكة ومتفرعة تفرض السيطرة على الحياة والموت بصورة يصعب رصدها. وعندما تفشل هذه الآليات، فإن الشركات تتصرف كدول صغيرة وتستدعي حالة الطوارئ لتشرعن حتى القتل نفسه. لا يمكن فهم تصرفات شيفرون وكوكاكولا وغيرها إلا من خلال هذا المنطق.

يعني كل هذا أن التشكل الخطابي الذي يضم أقسام الاقتصاد وكليات إدارة الأعمال الحديثة (وما يرتبط بها من مجالات أكاديمية مثل القانون والسياسة والدبلوماسية)[٢٤] يجد شروط الملاءمة الخاصة به في الممارسات

= بقاء شعب أوغوني (Movement of the Survival of the Ogoni People) في نيجيريا في تشرين الثاني/ نوفمبر من عام ١٩٩٥. وقد كان احتجاز أعضاء هذه الحركة وتعذيبهم واضطهادهم من أوضح حالات الانتهاكات البيئية وانتهاكات الحقوق المدنية في الدول النامية التي رصدتها منظمة حقوق الإنسان ومنظمة العفو الدولية وغيرها من المنظمات غير الحكومية. كما توجد حالات أخرى كثيرة لمنظمات حكومية ـ ولا سيما في العالم الثالث ـ تتبع سياسة إبادة ممنهجة ضد الأقليات للاستيلاء على أراضيها ومواردها الطبيعية». انظر أيضاً ص٤١ و٤٣ ـ ٤٤، إذ يقول: «لقد تضمنت عمليات الشركات متعددة الجنسيات في الدول النامية استخدام مواد خطرة واستنزاف مستودع الموارد الطبيعية وإهلاك البيئة الطبيعية ونشر المواد والغازات السامة التي تشكل تهديداً صحياً للبشر على المديَيْن القصير والطويل. وقد وصف هاربر الآثار البيئية لهذه الشركات بقوله: ««كان أسوأ ما قامت به هذه الشركات هو تطويرها وبيعها في العالم الثالث لمواد طبية ومبيدات وألبان أطفال صناعية وموانع حمل تم تجريمها بالفعل في الدول الأم... كما قامت هذه الشركات بدور الوسيط لبيع المخلفات الصلبة والسامة إلى الدول الفقيرة... تصل إلى الدول الأفريقية شحنات من المخلفات الصناعية والطبية من أغلب الدول الأوروبية، وإلى أمريكا الوسطى والكاريبي وأمريكا اللاتينية وأفريقيا من الولايات المتحدة. وقد خططت الشركات متعددة الجنسيات لقطع الغابات الاستوائية في إندونيسيا وماليزيا. وقد أحدثت شركة تكساكو (Texaco) ـ مثل شركات النفط متعددة الجنسيات التي تسبب في دمار بيئي وإبادة للبشر وللبيئة الطبيعية ـ دماراً حقيقياً في غابات الإكوادور الاستوائية، حيث سيطرت على صناعة النفط في الإكوادور لما يزيد على عشرين عاماً»». يأتي الاقتباس داخل الاقتباس من:

Charles L. Harper, *Environment and Society: Human Perspectives on Environmental Issues* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1996), p. 373.

(٢٣) Philip J. Stern, *The Company-State: Corporate Sovereignty and the Early Modern Foundations of the British Empire in India* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

(٢٤) قد يكون أكثر المقررات تعبيراً مقرر بعنوان «دبلوماسية الولايات المتحدة في أفريقيا» في كلية الشؤون الدولية والعامة. «يُعد هذا المقرر مدخلاً للدبلوماسية وإدارة شؤون الولايات المتحدة في أفريقيا. وإدارة شؤون الدولة (statecraft) هي **فن تطبيق قوة الدولة على الدول والشعوب الأخرى**، وهي تتضمن تصميم استراتيجيات لتأمين المصالح الوطنية في الساحة العالمية ووضع الدبلوماسيين هذه الاستراتيجيات موضع التنفيذ. تفعّل الدبلوماسية هذه القوة بوسائل إقناعية لا تصل للحرب. يُدرِّس هذا =

الكولونيالية والشركاتية على الأرض. وتعمل الكولونيالية والشركات ـ بصورة مباشرة وغير مباشرة ـ في إطار من السيطرة التي تتجذر فيها فكرة «حالة الاستثناء» التي تعكس ـ بدورها ـ بُنية الفكر السيادية الخاصة بهما. وكما أشرت سابقاً، فإن الأشكال الحديثة لا تعي ذاتها، إذ إنها محاطة بغلالة أيديولوجية ثقيلة ونظام فكر معياري يُخفي طبيعتها الحقيقية. ومن الناحية النفسية، تحقق هذه الروح الواعية ـ الجمعية والمؤسساتية ـ أحد المتطلبات الأساسية لحالة المرض الاجتماعي. فبين مبدأ التقدم وإعادة تعريف القيمة الإنسانية على أسس مادية، لا يفكر أي طالب أو أستاذ في هذه التخصصات الأكاديمية في أنه يشترك بأي صورة في تلك المشاريع غير الأخلاقية التي تنتهك حقوق الإنسان وترتبط بالاغتيالات والاستيلاء السافر على الثروات الطبيعية للشعوب الأخرى وتدمير البيئة. وهذا هو تحديداً الأسلوب الذي يفكر **ويشعر** به أي تلميذ أو أستاذ عادي في الدراسات «الشرقية». بيد أن الفرق بين التخصصَّين (الاقتصاد والاستشراق) بسيط، وينتهي الإثنان ـ على المستوى البُنيوي ـ في الحق المطلق للسيطرة، أولهما من خلال الاقتصاد، وثانيهما من خلال السيطرة الثقافية وما هو أهم منها، أي السيطرة القانونية.

ثمة تحذير واجب هنا. لقد سعيت لتوضيح مدى تعقد بنى القوة داخل التراث الاستشراقي من خلال الاستفاضة في نظرية فوكو المفيدة عن المؤلف. إن هذه النظرية ـ ولا سيما في شكلها المعدل الذي حاولت شرحه ـ تتسق مع مفهومَي القوة والمعرفة عند فوكو، ويمكن تطبيقها على مجالات متعددة من الخطاب. بيد أننا قد نحتاج إلى توسيع معنى المؤلف قليلاً أكثر مما فعل فوكو. إنني آخذُ على محمل الجد فكرة فوكو عن كون الخواطر الشخصية على هامش كتاب ما نوعاً من «التأليف». تفتح هذه الفكرة مساحة نظرية كبيرة لمفهوم المؤلف، إذ قد يشتمل على مذكرات المحاضرات التي يكتبها طالب في عامه الجامعي الثاني، والتي تعكس بالضرورة ذاتيّته في

= المقرر من وجهة نظر الدبلوماسي المحترف الذي يواجه استراتيجيات في طور التطوير بهدف تعزيز المصالح القومية في سياق النظام العالمي سريع التغير والمعقد ومتعدد الأقطاب. وستستخدم الانتخابات الحالية في الولايات المتحدة [٢٠١٦] وبرامج المرشحين كدراسات حالة لوضع تصميم لسياسة أفريقية للإدارة القادمة. سيتعلم الطلاب مهام الدبلوماسيين ومهاراتهم المطلوبة في دمج كل عناصر القوة الوطنية وإدارة العلاقات الأمريكية ـ الأفريقية في السياق العالمي». <http:// www.columbia.edu/cu/bulletin/uwb/> (مع إضافة التشديد).

عملية فهم المحاضرة واستيعابها. نسلّم الآن بفكرة أن هذا الطالب وأستاذه - في الظروف **النمطية** المعروفة - مؤلفان من النوع «الميْت» عند فوكو، وأنهما يمثلان موضوعات التشكل الخطابي الذي يعملان ويعيشان فيه بوصفهما كيانات «متعلمة». وتظهر إنتاجية هذه المساحة النظرية تحديداً في الصدمة التي تصيب هؤلاء الطلاب وأساتذتهم حين يدركون تورطهم - ولو عن بعد - في انتهاكات وحالات قتل وغيرها من الفظائع. وهنا نطرح هذا السؤال: لماذا هذه الصدمة؟ أو قد نسأل بصورة أكثر تحديداً: لماذا يؤكد المؤلف الميت على وضعه كمؤلف ميت في اللحظة نفسها التي يُنكر فيها هذا الوضع؟ أزعمُ وجود مشكلة أخلاقية أكبر في جذور قضية المعرفة والقوة وفي كل ما ينتج عن علاقتهما الجدلية. يعني هذا أنه لا يمكن فهم مشروع فوكو بالكامل - بل وكل شيء كتبه تقريباً - إذا لم نبدأ بهذه المشكلة الأخلاقية التي توفر إطاراً موحِّداً حقيقياً لأفكار فوكو وننتهي بها. إن السخط الذي يشعر به الطالب لمجرد التفكير في تورطه في تلك السلوكيات غير الأخلاقية ينبع من الفرق - في «العقلانية» - بين الفواعل الجمعية والأفراد الذين ينتمون إلى الكيانات الجمعية، سواء كانت هذه الكيانات جامعات أو - بصفة خاصة - شركات. بيد أن هذه العقلانية ليست مصدراً مستقلاً في حد ذاتها، ولكنها تعكس الفرق بين الأسس المعيارية لتلك الفواعل الجمعية[٢٥].

بيد أن هذا الفرق لا يبدو منتبهاً لكافة أبعاد سخط الطالب، أو لتأكيده على مكانته كمؤلف ميت في الوقت نفسه الذي ينفي هذه المنزلة فيه. إلا أن الطالب ينتمي لمجتمع يحدد كل تلك المؤسسات المسؤولة عن هذه التهمة ويتحدد بها. تشمل هذه المؤسساتُ الدولةَ بكل إداراتها والشركة بكل أشكالها، العلمية والتكنولوجية والصناعية. ثم إن «القاعدة المعيارية» للطالب مشتقة - في الوقت نفسه - من العالم الاجتماعي الأوسع بأشكاله المرسَلة من الأخلاق، أي بقواعده التي لا تتصف بالترابط والوحدة بالطريقة التي تميّز الحكومات والمؤسسات التجارية.

وهنا - تحديداً - تكمن المشكلة، حيث يُعد العيش في المساحة بين

(٢٥) Maurice Yolles, "A Social Psychological Basis of Corruption and Sociopathology," *Journal of Organizational Change Management*, vol. 22, no. 6 (2009), pp. 691-731, at 694.

عالم الشركات والعالم الآخر أساسياً. لقد كشف التحليل النفسي كيف أن الذات الجمعية ـ على خلاف الأفراد الذين يشكلونها ـ لا يمكنها تطوير وعيٍ ذاتيّ. يفسر هذا الأمر ظاهرة مديري الشركات التنفيذيين الذين يرفضون ـ بشكل شخصي سري ـ انتهاكات الشركات التي يديرونها. بيد أنه بسبب كون الطالب ليس جزءاً ـ بعد ـ من فريق عمل الشركة، فهو يشعر بمبرر لسخطه؛ أما مديرو الشركة، فلا يشعرون بذلك، إذ إنهم مسؤولون أخلاقياً ـ وإن لم يكن بالضرورة قانونياً ـ عن تلك الانتهاكات في نهاية المطاف. بيد أن الأساس الأخلاقي للإثنين واحد. وقد برهنتُ ـ من خلال دراسة الحالة الإسلامية في الفصل الثاني ـ على أن الإصرار على المسؤولية الأخلاقية الفردية كان سبباً كافياً لمنع نشأة الشركة في العالم الإسلامي، وذلك على الرغم من نشاطاته التجارية والمالية الضخمة التي امتدت لتشمل كل أطراف العالم القديم تقريباً[٢٦]. بيد أن هذا لا يعني أن أساس الطالب المعياري يقوم على أسس الأخلاق الإسلامية نفسها؛ فأساس الطالب متجذر في بيئة فُصِلت فيها عناصر القيمة عن عناصر الواقع. فسخط الطالب لا يدوم أبعد من اللحظة التي يحصل فيها على عرض سخي من شركة[٢٧]؛ إذ لا يمكن

---

(٢٦) انظر القسم الثالث من الفصل الثاني.

(٢٧) فلننظر ـ على سبيل المثال ـ في حالة عقار بانلبا (Panalba)، والتي تتورط فيها شركة أبجون (Upjohn) للصناعات الدوائية. فعلى الرغم من البرهنة القاطعة على آثار المضاد الحيوي الجانبية الخطيرة ـ بما في ذلك الموت ـ وعلى أنه «ليس له أي فوائد طبية تتجاوز الفوائد التي يمكن الحصول عليها من عقاقير أخرى في السوق، فإن مجلس إدارة الشركة لم يقرر الاستمرار في تسويق وبيع العقار فحسب، بل خطط للحصول على حكم قضائي لمنع إدارة الأغذية والأدوية الأمريكية (FDA) من اتخاذ إجراءات تنظيمية خاصة به». وعندما نجحت إدارة الأغذية والأدوية في النهاية في حظر الدواء في الولايات المتحدة، استمرت الشركة في بيعه في الدول الأجنبية، وهي ممارسة منتشرة بين شركات الأدوية. وفي دراسة عن هذه الحالة باعتبارها مشكلة أخلاقية، اتفق من أجابوا على الاستبيان ـ بصورة كاملة تقريباً ـ على اعتبار «سماح المديرين التنفيذيين للشركة ببيع عقار له آثار جانبية ضارة غير معلن عنها جريمةً خطيرة تأتي في مرتبة تالية مباشرة للقتل والاغتصاب». بيد أنه «**عندما وُضع الطلاب المتدربون على الأعمال الإدارية والتنفيذية في برنامج محاكاة يلعبون فيه أدوار أعضاء مجلس إدارة الشركة**، اختار ٧٩ بالمئة منهم الخيار «المسؤول للغاية»، أي عدم الاكتفاء بالاستمرار في بيع الدواء، بل والتحرك لمنع أي إجراءات تنظيمية حكومية؛ واختار الـ ٢١ بالمئة الباقون الاستمرار في بيع الدواء لأطول فترة مُمكنة من دون التدخل في العملية التنظيمية. . . . **ولم تنحز أي مجموعة إلى الخيار «المسؤول اجتماعياً»، أي سحب الدواء من السوق بصورة طوعية**. لقد تم الحصول على هذه النتائج من ٩١ تجربة مختلفة. . . ومن الجدير بالملاحظة أن سكوت أرمسترونغ (Scott Armstrong) الذي قام بهذه الدراسات قد بدأها حين شعر بالدهشة من حالة شركة أبجون، وظن أن طلابه في كلية وارتون للإدارة =

للطالب العادي في إدارة الأعمال أو الاقتصاد رفض هذا العرض، وإلّا اتُّهم بالجنون. وفور أن يتسلم الطالب عمله، فإما أن يختفي سخطه، أو يستتر[28]، تماماً كما هي الحال مع مديري الشركة الذين يدركون عدم أخلاقيتها مع الاستمرار في خدمتها بكل حماسة ودأب.

ومن ناحية نفسية، قد يصاب هؤلاء المديرون باعتلالات نفسية وعُصابية[29]، غير أن من ليسوا عرضة منهم لتفكك الضمير يُعرف عنهم دائماً معاناتهم من اضطرابات اجتماعية، وهؤلاء ينتشرون في عالم الشركات، وما زال عددهم في ازدياد. وبصورة عامة، يتمكن العاملون في الشركات - وحتى المصابون بالاضطرابات الاجتماعية منهم - من فصل خبرتهم في الشركة عن سائر حياتهم، ما يجعلهم يحيون حياة مزدوجة بصورة فعلية؛ فعالم الشركة والتجارة والمال هو عالم الواقع، أما عالم الأطفال والإخوة والأمهات فهو عالم القيمة. بيد أن المسافة بين العالَمين ليست كبيرة، بل ويمكن تجسيرها من خلال إحداث توازن في صالح العالم الأول، عالم الأعمال. فقوة الشركة المتزايدة - والتي ترتبط بزيادة الأمراض الاجتماعية[30] في المجتمع بصفة عامة، بما في ذلك الأكاديميا[31] - ظلت حتى الآن ضامنة لعملية

= (Wharton School of Management) لا يمكن أن يحذوا حذو الشركة. وللأسف، كان طلاب أرمسترونغ هم أول مجموعة تبرهن على عدم صحة فرضيته». انظر:

Joseph Heath, "Business Ethics and Moral Motivation: A Criminological Perspective," *Journal of Business Ethics*, vol. 83, no. 4 (December 2008), pp. 595-614, at 598 (emphasis added).

(٢٨) انظر الهامش السابق.

(٢٩) Clive R. P. Boddy, Richard Ladyshewsky and Peter Galvin: "Leaders without Ethics in Global Business: Corporate Psychopaths," *Journal of Public Affairs*, vol. 10, no. 3 (August 2010), pp. 121-138, and "The Influence of Corporate Psychopaths on Corporate Social Responsibility and Organizational Commitment to Employees," *Journal of Business Ethics*, vol. 97, no. 1 (November 2010), pp. 1-19.

(٣٠) عن الترابط بين نجاح الشركة والاعتلالات النفسية، انظر:

Paul Babiak, Craig S. Neumann and Robert D. Hare, "Corporate Psychopathy: Talking the Walk," *Behavioral Sciences and the Law*, vol. 28 (2010), pp. 174-193.

(٣١) يزعم بعض الباحثين أن المرض النفسي يزداد في المجتمع بشكل عام وأن «المرضى النفسيين الناجحين» ممثلون بصورة كافية بين طلاب الجامعات. انظر:

Gregory W. Stevens, Jacqueline K. Deuling, and Achilles A. Armenakis, "Successful Psychopaths: Are They Unethical Decision-Makers and Why?," *Journal of Business Ethics*, vol. 105, no. 2 (January 2012), pp. 139-149, at 146.

التجسير السهلة هذه. وقد كانت النتيجة النهائية هي مزيد من التجذر للسلوك الاجتماعي المَرَضي في مراكز القوة؛ فكما استنتج أحد المتخصصين في علم النفس، تُعد الشركات ـ الخاصة والعامة ـ والحكومات «المنتخبة» (ناهيك عن غير المنتخبة) ومؤسساتها حالاتٍ نمطية للأمراض الاجتماعية[٣٢]. فسخط الطالب العادي ـ مهما كان صدقه ـ يترسّخ في خطاب يسمح بالوجود المزدوج والمُفتت، الذي يصبح ـ بدوره ـ شرطاً ضرورياً لتشكيل الفرد خطابياً. وتُعد هذه محاولة تأقلم وتعايش مع الوضع يقوم بها الفرد بصورة لاشعورية. يترسخ السخط إذاً ـ وبصورة ضرورية ـ في النظام نفسه الذي يسعى السخط لمنع فظائعه وتدميره، أو على الأقل التبرؤ منه. هذا هو المقصود بكون المرء موضوعاً لتشكل خطابي.

بيد أنه من الخطأ أن نقصر تدريب الشركات (حتى في سياق الجامعة) وعقليته وممارساته على مجرد المرض الاجتماعي[٣٣]، إذ يُعد هذا التشخيص إلقاء بالمسؤولية عن الخطايا الأخلاقية على شكل من أشكال الانحراف. فمع كون «المرض الاجتماعي ظاهرة حقيقية»[٣٤]، فإن الأمر ببساطة ـ كما يؤكد فيلسوف الأخلاق جوزيف هيث (Joseph Heath) ـ هو أن بُنية الشركة وبيئتها ينتجان هذه السلوكيات الأخلاقية، بل والإجرامية. إن «الطريقة التي يفكر من خلالها الناس في أفعالهم والموقف [الذي يجدون أنفسهم فيه عند الانضمام للشركات] لها دخل كبير في استعدادهم لاقتراف جرائم متعددة»[٣٥]. لقد تمكّن الخطاب السائد للنشاطات الأخلاقية والإجرامية على اعتبار كونها نوعاً من الشذوذ النفسي من البقاء لأنه يوفر «مصدر طمأنة»

---

(٣٢) Yolles, "A Social Psychological Basis of Corruption and Sociopathology".
انظر أيضاً:
Fred Dallmayr, "The Underside of Modernity: Adorno, Heidegger, and Dussel," *Constellations*, vol. 11, no. 1 (2004), pp. 102-120, esp. at 116-117.

(٣٣) على الرغم من أن ذلك الانحراف يعتبر غالباً ميزة، وهو ما يدعم طرحي هنا. لا نستغرب إذاً أنه ينظر في عالم الأعمال للنرجسيين باعتبارهم رجال أعمال صالحين ومؤهلين «لزيادة قيمة منظماتهم». انظر:
Alan Goldman, "Personality Disorders in Leaders: Implications of the DSM IV-TR in Assessing Dysfunctional Organizations," *Journal of Managerial Psychology*, vol. 21, no. 5 (2006), pp. 392-414, at 410.

(٣٤) Heath, "Business Ethics and Moral Motivation: A Criminological Perspective," p. 598.

(٣٥) المصدر نفسه، ص٥٩٦ و٦١٠ (والتشديد في الأصل).

للمجتمع من حيث إنه - كظاهرة «طبيعية» - ليس مصاباً بالانحراف. بيد أن قدرة المجتمع على تقبّل «آليات التحييد»[٣٦] تظل هي القضية، إذ إن السلوك غير الأخلاقي والإجرامي يستمد شكله ومعناه داخل هذه المجتمعات التي تنتج قيم الشركات وتتشكل من خلالها في الوقت ذاته.

فالشركات والأسواق بصفة عامة هي:

سياقات مؤسسية تنتج سلسلة من الأعذار المُحتملة (أو التي تبدو محتملة) لسوء التصرف. يُعد هذا الأمر نتيجة لتداخل مجموعة من العوامل، أولها هو كون الشركات تقوم دائماً على البيروقراطية الاعتبارية كبيرة الحجم. وثانيها هو أن السوق يسمح للأفراد بالتصرف بناء على معلومات داخلية فحسب، ما يجعلهم - في كثير من الحالات - غير واعين بالنتائج الكاملة لأفعالهم. والعامل الثالث هو العداء الأيديولوجي واسع الانتشار. . . لعملية تنظيم السوق. أما العامل الأخير فهو العلاقات العدائية (أو التنافسية) بين الشركات، والتي ترخص لها بصفة عامة انتهاج استراتيجيات تعتبر - في السياقات الأخرى - معادية للمجتمع. والسمة الأخرى الكبرى للشركات - ولعالم الأعمال بصفة عامة - هي أنها تمثل ثقافة تحتية تفصل الأفراد في حالات كثيرة عن المجتمع الأكبر، ويمكن بالتالي أن تحصّن الأفكار والأطروحات المنحرفة ضد البحث النقدي[٣٧].

يبدو أن تفسيرات هيث الأربعة تُصادر على المطلوب، إلا إذا أخذنا بجدية أطروحته - التي يبني فيها على حنا أرندت - التي تعتبر البيروقراطية «حكومة اللاأحد»[٣٨]. ففي السلوك غير الأخلاقي والإجرامي للشركات «من النادر أن يتحمل شخص بوضوح مسؤولية عمل ما. وهكذا، يستطيع كل شخص، عندما تقع جريمة، أن يلقي باللائمة على شخص آخر بصورة فيها قدر من المعقولية». وبصرف النظر عن كون الأمر متعلقاً بميْلٍ يرتبط بالمرض الاجتماعي أو بما يطلق عليه هيث استجابة «إدراكية» لـ«الموقف»، فمن

(٣٦) Bandura, "Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities".

(٣٧) Heath, Ibid., p. 605.

(٣٨) المصدر نفسه، ص٦٠٥.

الواضح أن تكوين الشركة نفسها يقع في قلب السلوك غير الأخلاقي والإجرامي. كما أنه في إطار هذه الفكرة عن المسؤولية غير الشخصية يجد **التمييز** واحداً من أقوى مظاهره؛ فموضوع الشركة ـ سواء كان طالباً أو أستاذاً شكَّلته الثقافة الشركاتية ـ هو نفسه نتاج مجتمع لا يقبل بقيم الشركات بشكل عام فحسب، بل لا يناقش أصلاً شرعية هذه القيم، ناهيك عن شرعية مفهوم الشركة نفسها. لا يمثل الإجرام وانتهاك الحدود الأخلاقية ـ إذاً ـ أي استثناء من الأفكار والممارسات المعتادة بأي شكل بنيوي، إذ إنهما مستوَيان من المناورة داخل النظام نفسه. فالإجرام لا يبدأ حيث تنتهي الأخلاق، بل عندما تُستنفد كل إمكانات اللاأخلاقي.

لا يمكننا هنا استعراض كافة أقسام الجامعة بوصفها جدلية قوة، بيد أننا نستطيع أن نقول ـ باختصار ـ إن نظرية النطاقات المركزية والهامشية تسمح بتصنيف لهذه الأقسام بالشكل التالي: لقد أشرتُ إلى أن العلوم (وتضم الأحياء والطب والفيزياء والكيمياء بكل فروعها) تنتمي إلى النطاق المركزي، تماماً كما هي حال الفلسفة (التي تضم فلسفة الأخلاق) والقانون والصحة النفسية والتعليم والصحافة والإعلام والتاريخ والآثار، بل وحتى الرياضيات[٣٩]؛ أما النطاقات الهامشية، فتنتمي لها أقسام مثل الأديان والآداب والفنون والموسيقى.

إن التصنيف الأقل وضوحاً للتاريخ ـ على سبيل المثال ـ في النطاق المركزي، وللآداب والموسيقى في النطاق الهامشي، يستدعي حتماً تساؤلاً عن منطق هذا التصنيف. لقد أوضحتُ من قبل أن النطاقات المركزية تتطلب دعم التشكلات الخطابية التي تشرعن وتعقلن وتحدد بنى قوة هذه النطاقات

(٣٩) نقول «حتى الرياضيات» نظراً للدور المهم الذي لعبته ـ ولا تزال ـ في الإنتاج الصناعي ـ العلمي المرتبط بالأغراض العسكرية. ويعد نشأة جهاز الحاسوب الآلي ـ وقد بدأ كأداة عسكرية قبل أن يصبح جهازاً مدنياً شعبياً لاحقاً ـ أكبر دليل على كون الرياضيات الحقل الأكاديمي الأهم في تطوير التكنولوجيا العسكرية؛ فقد كانت آلات الإنيغما الألمانية (Enigma machine) والبومب البولندية (Polish Bombe)، وبالأخص آلة التورينغ (Turing Machine) هي الآلات التي وضعت أسس أجهزة الحاسوب الحديثة، وقد كانت كلها أساسية في مشروع السيطرة والحرب. وقد كان مخترعوها ـ ماريان ريجيوسكي (Marian Rejewsky) وجوردون ويلشمان (Gordon Welchman) وآلان تورنغ (Alan Turing) وآخرون ـ علماء رياضيات موهوبين، كما كانوا مرتبطين بصورة وثيقة بتطوير التكنولوجيا العسكرية.

ومجالاتها، وهي الأمور التي تدعم في مجموعها الإنتاج الجدلي للقوة الأدائية. فالتاريخ ـ في نسخته الحديثة، وعلى خلاف الآداب بصفة عامة ـ هو خطاب قومي قائم بالكامل تقريباً على مبدأ التقدم الذي تنهار دراسة التاريخ فوراً من دونه. يقوم هذا الطرح على افتراض أساسي مفاده أن التاريخ ـ على خلاف الأدب ـ تعرض في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لتغيّر بُنيوي قطع علاقته العضوية بأشكال الكتابة التاريخية التي ميّزت عصور ما قبل الحداثة. وفي الوقت نفسه، أعاد هذا التغيير ـ من خلال علميات معلمِنة ـ تفعيل ما أطلق عليه الفيلسوف كارل لوويث (Karl Löwith) العقيدة «التنبّئية والتبشيرية» المسيحية[٤٠]. أما الأدب، فباعتبار كونه مجالاً فنياً وجمالياً بطبيعته، فهو أقل ارتباطاً بالمشاريع الاقتصادية والسياسية، ولا سيّما أشكالها الكولونيالية. ليس ثمة شك في أن الأدب يعكس بعض أشكال الكولونيالية مثل التي كشفها إدوارد سعيد في كتابه **الثقافة والإمبريالية**، إلا أن وقوعه في النطاق الهامشي هو تحديداً نقطة اختلافي مع تشخيص سعيد؛ فارتباط الأدب بالقوة ثانوي، إذ إنه ـ بوصفه أدباً ـ يستطيع تجاوز القوة ويظل أدباً. أما الكتابة التاريخية الحديثة والاقتصاد والسياسة ـ بوصفها أقساماً في الأكاديميا الحديثة ـ فإنها تختفي بالكامل **كحقول علمية تخصصية** فور سقوط أشكال القوة الحديثة، إذ إنها جزءٌ مكون لهذه القوة. أما الأدب والموسيقى وما شابههما (وهي كلها نطاقات هامشية تُستدعى **بصورة جزئية** في المشاريع القومية والكولونيالية)، فهي ليست مكوناً من مكونات تلك القوة.

وبوصفه منهجاً، كان التاريخ ـ ومعه رديفه الاستشراق ـ في قلب عملية إعادة تعريف موقع «الشرق» الزمني، وقد أعطاه هوية جديدة واشترك في تشكيل أفراده بحيث لم يعد بإمكانهم تخيّل تاريخهم خارج إطار السردية التاريخية الحديثة. كما أن الأدب ـ مثله مثل الفنون والموسيقى ـ ومهما كان جزءاً من المنظومة المعرفية نفسها، فإنه ليس ذا صلة كبيرة بقضية السيطرة والقرار السيادي. قد يجادل البعض بأن تحليلاً لأعمال أدباء كشينوا أشيبه (Chinua Achebe) أو نجيب محفوظ ليس أقل تحديداً للذات الشرقية من

(٤٠) Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1949), p. 19.

تحليل حركة كانتفاضة أحمد عرابي أو شرح ابن رشد لأرسطو. على الرغم من صحة هذا الطرح[41]، إلا أن الأدب والفن والموسيقى ـ وباعتبار طبيعتها الفنية والجمالية ـ أقل فعالية من التاريخ وغيره من الخطابات في الفئة نفسها داخل النموذج المركزي. كما أننا لم نسمع عن اشتراك متخصصين في الأدب والموسيقى في مشاريع الكولونيالية على مدار تاريخها في آسيا وأفريقيا (وبصرف النظر عن دعم هؤلاء لتلك المشاريع). وحتى لو افترضنا اشتراك بعض هؤلاء بحكم معرفتهم وتخصصاتهم، فإن الكولونيالية لم تزدهر بفضلهم أو بفضل علمهم. ولا يمكن أن ننسى أن وليام جونز نفسه كان خبيراً في الأدب وشاعراً مرموقاً ولغوياً؛ بيد أن أياً من هذه الإنجازات العلمية ـ والتي استولت على انتباه سعيد، على ما يبدو ـ لا ترتبط بصورة مباشرة بدور جونز كإداري كولونيالي. ما جعل جونز إدارياً كولونيالياً ناجحاً كان معرفته بـ«القانون» الهندوسي والإسلامي، مع دعم قوي من اهتمامه الكبير بالتاريخ.

ومهما كان دور الأفكار الحديثة ـ بما فيها مبدأ التقدم ـ في تشكيل الأدب والموسيقى والفن، فإن هذه المجالات ليست مرتبطة بصورة مباشرة بمجالات قوة النطاقات المركزية وبُنيتها. كما أن طبيعتها الفنية والجمالية تجعلها تحتفظ ببنى تناقض بطبيعتها أحادية فكر النطاقات المركزية، سواء كانت الرأسمالية أو العلم أو عالم السياسة. ولهذا السبب تحديداً تظل هذه المجالات حبيسة النطاقات الهامشية. فحين تتخلى الدول والحكومات والشركات عن جيوشها ومواردها وأنماط سيطرتها وبنية فكرها السيادية من أجل السيطرة على أي تقدير لآيات قرآنية مكتوبة بخط فني جميل أو لباتاشيترا (Pattachitra) هندية (ما يجعل هذه الأعمال موضوعاً للقيمة وللأدائية)، ينتقل الفن ـ بوصفه خطاباً وتأليفاً ـ إلى النطاق المركزي بحكم الأمر الواقع، ثم يقوم على تشكيل هذا النطاق مُبْعداً أقسام العلم والاقتصاد. قد نقول بعبارة أكثر صراحة إنه لا يمكن إخضاع بلد ـ ناهيك عن إخضاع حضارة ـ للكولونيالية من خلال الموسيقى والفنون المرئية

(٤١) نجد أهم الأفكار الاستشراقية عن ابن رشد ـ بشكل بارز ـ في كتاب المفكر المسلم الكبير محمد عابد الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣). ولنقد قوي لكتاب الجابري، انظر طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص٢٩ ـ ٧١.

والأدب، مهما كانت الفائدة التي قد تجنيها الكولونيالية من زرع أحد «أقدام»[٤٢] هذه المجالات في نطاق القوة الكولونيالية. في المقابل، أثبتت الرأسمالية والعلم وفروعهما كفايتهما لفرض الكولونيالية على أغلب مناطق العالم بنهاية القرن التاسع عشر.

حين تقوم الفنون المرئية (والموسيقى والأدب وكل الأمور الشبيهة) بثورتها، فإنها ستسقط عقيدة التقدم وبنية الفكر السيادية. وفي ذلك الوقت فقط، ستضطر العلوم والفلسفة والاقتصاد إلى الانتقال إلى النطاق الهامشي أو الاختفاء بصورة كاملة أو جزئية. وباعتبار هذه الخطابات الأخيرة خاضعة لقواعد النطاق المركزي، فإنها ستتخلص لاحقاً من بُنية تفكيرها. وفي ذلك الوقت فحسب ستختفي بعض تلك الخطابات بصورة نهائية (مثل كليات إدارة الأعمال)، وستنتقل إلى مجالات الخطاب معارفُ أخرى تركّز على الجمال والمعرفة اللذين يحددهما نظامٌ أخلاقي للأشياء. لا يمكننا إذاً المبالغة في التشديد على أنه بقدر كون الكولونيالية وأذرعها المتعددة ـ مثل الشركات متعددة الجنسيات ـ امتداداً للدولة[٤٣]، فإنها ترتبط بنيوياً بالتشكلات الخطابية لثقافتها الأصلية، ولا سيّما المؤسسات الأكاديمية وتخصصاتها الخاصة بالنطاق المركزي. نقبل الآن بصورة أكيدة فكرة ارتباط هذه البنى الأكاديمية ـ الشركاتية بعدد كبير من الأمراض الاجتماعية.

(٣)

انسجاماً مع سرديتي هنا، أزعم أن الكولونيالية ـ بنوعيها الاستيطاني وغير الاستيطاني ـ إبادية بطبيعتها، وبكل ما تحمله كلمة الإبادة من مضامين تتطلب منا توسيع معنى الإبادة لتتجاوز الأشكال المادية التقليدية. وإذا قبلنا هذا الطرح، يلزمنا أن نستنتج أن الأكاديميا الخاصة بالنطاق المركزي ـ وليس الاستشراق فقط ـ تنزع بطبيعتها إلى وضع الأسس الخطابية والمادية للإبادة الكولونيالية. يعني هذا أنه توجد علاقة منطقية ووجودية لأزمة بين

(٤٢) هذه إشارة إلى مناقشتي السابقة لفنانين مثل بيكاسو وريشتر. انظر القسم الثاني من الفصل الأول.

(٤٣) Stern, *The Company-State: Corporate Sovereignty and the Early Modern Foundations of the British Empire in India.*

الأكاديميا الخاصة بالنطاق المركزي والكولونيالية من جهة، وبين الكولونيالية والإبادة من جهة أخرى. وكما هي الحال مع الاستشراق، فإن قشرة الإبادة الخارجية فقط هي التي تمتلك أهمية سياسية. كما تعود جذورها ـ كما هي حال الاستشراق أيضاً ـ إلى النظرة العالمية الفلسفية التي تقلص فيها مفهومُ القيمة في النطاق والعمق، والتي أصبح فيها عار الطبيعة ـ ومن ثَمَّ كراهية الذات ـ الظرف الضروري لكراهية الآخر[٤٤].

أود أن أبدأ هنا بمناقشة صوغ المؤرخ باتريك وولف للمشكلة كما شرحها في دراسته الممتازة «الكولونيالية الاستيطانية والقضاء على أصحاب الأرض»[٤٥]. أزعم أن وولف ـ مثله مثل سعيد ـ ظلَّ ملتزماً بتحليل «فوق بُنيوي» للمشكلة لا يمسك بتلابيب العلاقة مع بنى الفكر التحتية التي ميّزت الكولونيالية والإبادة. لقد قصر سعيد أشكلة الاستشراق على الأبعاد السياسية والاقتصادية بالمعنى التقليدي لهما، ما منح الاستشراق بنية فكر إدراكية كانت أساسية لتشكلات أوروبا الخطابية (وهو المكوّن الفوكوي) من جهة، وأثراً من آثار ارتباطها بالكولونيالية والهيمنة الغربية على الشرق، من جهة أخرى. وعندما يقترب سعيد ممّا أطلقُ عليه هنا سيادة المعرفة، فإنه لا يعزو ذلك بصورة عَرَضية فقط للبعد الداخلي للنص الاستشراقي، بل ينسحب سريعاً إلى السياسي. يفعل وولف الشيء نفسه، إلا أن ترتيبه للعوامل يبدأ من الأملاك، وتمثلها الأرض والموارد الطبيعية ضمن أمور أخرى، ثم يأتي العامل السياسي في المرتبة الثانية مباشرة، بيد أنه حين يَشْتَمّ رائحة **بنية** الفكر السيادية، فإنه ـ تماماً كما يفعل سعيد ـ ينسحب أيضاً إلى الاقتصادي والمادي، وذلك على الرغم من أن بياناته التطبيقية تسمح بنمط التحليل الذي أقترحُه هنا. يتركنا طرح وولف في دهشة عميقة، فقد كان هو من صاغ العبارة الثاقبة التي قال فيها إن «الإبادة هي بُنية وليست حدثاً». يركز وولف على المكون العمليّاتي من بنية الإبادة، بيد أنه لا يفصّل بنية الفكرة **داخل مفهومه** عن «الأسلوب الإجرائي» الذي يستدعي الفعل.

فضلاً عن هذا، فنحن لا نفهم أيضاً كيف أن الإبادة والكولونيالية

---

(٤٤) انظر القسم الرابع من الفصل الثاني لمناقشة هذه الفكرة في سياق نظرية للشر.

(٤٥) Patrick Wolfe, "Settler Colonialism and the Elimination of the Native," *Journal of Genocide Research*, vol. 8, no. 4 (2006), pp. 387-409.

(و«على الرغم من التحامهما معاً») لا يرتبطان في سردية وولف. كما لا نفهم كون الكولونيالية الاستيطانية «تميل بطبيعتها إلى القضاء على البشر، ولكن ليس دائماً»[٤٦]. إن هذا التفسير ـ الذي يقول إن الإبادة قد تحدث من دون الكولونيالية أو الكولونيالية من دون الإبادة ـ هو نوع من الاتفاق أو التلاقي الذي يفسر الاختلاف، ولكن ليس التشابه. إن هذا التفسير خارجي إذاً، ولا يتضمن تحليلاً سببياً في أي من صوره. ولا نفهم أيضاً سبب اختيار الكولونيالية الاستيطانية ـ على الأقل في نموذجها الأمريكي ـ أن تطبق «مشاريع ثقافية» من أجل إعادة تشكيل «الأحمر الهمجي» في صورة الرجل الأبيض بعد سلسلة من عمليات الإبادة، وليس قبلها. ففي الهند البريطانية ـ على سبيل المثال ـ لم تحدث إبادة بمعناها التقليدي، ولم تكن الإبادة متصوَّرة بأي شكل في الدولة العثمانية ذات السيادة الاسمية. كيف يمكن إذاً ضم كل هذه الظواهر تحت تفسير واحد جامع؟

قد نجد تفسيراً مُرضياً في بنى القوة التي حللها فوكو، والتي كانت «حاضنة» البنية التي حكمت الكولونيالية ورديفتها الإبادية. وإذا نظرنا إلى القوة ـ ليس بوصفها منطقاً أو نطاقاً ذا بنية منطقية، وإنما بوصفها نظاماً من الأساليب والاستراتيجيّات التي تعمل حسب شروط محددة وبطريقة معينة، وتغير من مسارها وأساليبها حسب الموقف ـ فإننا نبدأ في فهم طبيعتها الأدائية. وتعكس هذه الطبيعة الأدائية البنية الأكبر للأداتية وللمنطق الأداتي الذي يعد سمة عصر التنوير المميزة، والذي يعكس بدوره تلك الطبيعة الأداتية للقوة. تصبح القوة الحديثة ـ بهذا المعنى ـ هي الأداتية التي تختلط بالإكراه وتستند إليه. وهنا تحديداً تختلف القوة الحديثة عن نظيرتها قبل الحديثة، ليس فقط في ترتيب عناصر تكوينها، بل في تكوينها نفسه؛ فالقوة قبل الحديثة كانت مجرد قوة إكراهية تدعمها الأداتية وإن لم تختلط بها. وكما أشرت من قبل في سياق مبدأ «المعيار»، فإن القوة الإكراهية الدنيوية ـ وعلى الرغم من كل عنفها ـ خضعت للقيود المعيارية لمبادئ عليا، سواء كانت هذه المبادئ قانونية ـ أخلاقية، أو المبادئ التي تفرضها العادات والتي لا تقل فاعلية عنها.

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص٣٨٧.

إن قبول فكرة كون القوة الحديثة ليس لها منطق حاكم ـ وهذه سمة أساسية من سماتها ـ لا يفسر بمفرده تمييز وولف المزعوم بين الإبادة والكولونيالية. نحن في حاجة إلى تفسير آخر يمكنه إزالة الصعوبات التفسيرية التي يسببها التمييز، بل وتفسير التمييز نفسه. إن لنظرية شبكة الفاعلين (Actor Network Theory) عدة أجزاء. وعلى الرغم من أن أغلب هذه الأجزاء ذات فائدة، إلا أن بعضها لا يخلو من تحيزات أيديولوجية، بما في ذلك نظرية الفاعلية ذات التعريف المقيّد وإن عُدَّت ـ في بعض الكتابات ـ بمثابة عملية تقليص لمثالب الكولونيالية نفسها (من خلال عزو نمط من الفاعلية التي لا يمكن تبريرها «للسكان أصحاب الأرض»). أتناول هنا جزءاً واحداً منها، وسأطلق عليه ـ بصورة لا تخلو من التورية ـ «حجر لاتور».

يعزو حجر لاتور في تعريفي **حضوراً** وليس فاعلية إلى الحقائق المادية لمنظومة الأرض والشعب التي ستخضع للكولونيالية. فالحضور ينفي وجود النيّة التي هي شرط ضروري للفاعلية، إذ إن النية تفترض اختياراً عقلانياً واعياً؛ فإذا لم يوجد الاختيار بصورة أُنطولوجية، فلا نستطيع الحديث عن النية؛ فأنا لا أستطيع أن أنوي رفع شيء ما إذا كنت لا أتصرف بناء على مفهوم الاختيار. وكما أشرت سابقاً، فأنا لا أملك فاعلية ـ كشخص محب للحياة ـ لو أن الخيار الوحيد المتوفر لي هو أن أُقتل برصاصة أو بحبل المشنقة. فلُب الفاعلية هنا هو الحياة نفسها، وليس وسيلة الإعدام. لقد كان **الحضور** هو القضية في السياق الكولونيالي وليس الفاعلية، وذلك حسب الدليل الوجودي والثقافي والمعرفي والسياسي والقانوني والتعليمي والنفسي، فضلاً عن التحولات العميقة التي فُرضت على الشعوب(٤٧)، والتي ناقشت بعضها في الفصل الثاني(٤٨). يرصد حجر لاتور هذا

(٤٧) انظر الهامش الرقم (١٠٨) في الفصل الثاني في هذا الكتاب. لملخص مفيد (وإن لم يكن كاملاً) لهذه التحولات، انظر:

David B. Abernethy, *The Dynamics of Global Dominance: European Overseas Empires, 1415-1980* (New Haven, CT: Yale University Press, 2000), pp. 363-386.

(٤٨) في نقده لسعيد، يؤكد سوديبتا كافيراج أن إدوارد سعيد قد. . . بنى القوة في سردية الكولونيالية وممارستها، ما نزع ـ بصورة فعلية ـ مفهوم الفاعلية عن الشعوب التي خضعت للكولونيالية. يشيد كافيراج بكتاب بايلي (Bayly) عن نظام المعلومات في الهند قبل الكولونيالية وتحولها تحت الحكم البريطاني باعتباره مصدراً يبرهن على «التراتبية والتعددية الداخلية» في «نظام متداخل بصورة =

الحضور داخل بنية القوة الأوروبية الشاملة. وكما لاحظت الباحثة المتخصصة في الإنسانيات البيئية ديبورة بيرد روز (Deborah Bird Rose) بحصافة، فإن صاحب الأرض «اعترض طريق» الكولونيالية «بمجرد بقائه في

= كبيرة. . . استوعب كل الإمكانات والمهارات والتوجهات والميول الفكرية والأغراض الشخصية والجماعية بمواقفها المتميزة». انظر:

Sudipta Kaviraj, "Said and the History of Ideas," in: Sugata Bose and Kris Manjapra, eds., *Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), pp. 58-81.

بيد أنه من «الواضح أن الحقائق التي جمعها النظام [الهندي] الأقدم وصنفها قد تم تصنيفها هي نفسها ـ بعد استقرار الإدارة الكولونيالية ـ تحت نظام معرفي أكبر وذي طبيعة مختلفة بصورة جذرية. بيد أن اللاعبين الهنود لا يسلب منهم الحد الأدنى من الذاتية، ولا يُمنح اللاعبون الأوروبيون سيادة ممتدة على المجال الفكري بكامله». فـ«الشبكة [الهندية السابقة] المعقدة من جمع وتحليل المعلومات الهامة سياسياً» ـ والتي هدفت لـ«خدمة الحكام والنخبة الهندية» ـ «صنَّفها» البريطانيون وتم «إكمالها» من خلال «آليات ومتطلبات جديدة من أنواع جديدة من المعلومات التي تطلبتها آلياتهم الإدارية. وسيتعلم الهنود أيضاً آليات المنظومة المعرفية الحديثة في الوقت المناسب» لإنتاج «نظام جديد من المعلومات عن المجتمع الهندي». يأخذ كافيراج في الاعتبار نشأة القومية وكيف أنها حولت مجال التاريخ إلى «مجال من الخلاف الحاد» و«صخب كبير من الأفكار المتنازعة». يختتم كافيراج هذه الفقرة الطويلة بالقول بأن ذلك «يختلف كثيراً عمّا يتضمنه كتاب سعيد عن الخضوع المكفهر لأشكال المعرفة الغريبة» (ص٧٧ ـ ٧٨). على الرغم من «التعددية والتراتبية الداخلية»، يظل الواقع هو أن البنية الإدراكية الهندية بكاملها «تحولت» إلى شيء آخر قررته سيطرة فعلية لنظام غريب، ولم تتطور من خلال عملية داخلية وتاريخية طويلة. وكما أكدت سابقاً، فلو أننا نزعنا عقيدة التقدم من هذا التفكير التاريخي، لا يبقى أكثر من انقطاع يفرض فيه على تشكل فكري أن يتبنى بنية إدراكية لنظام أجنبي. لقد كان للهنود بعض المساحة للمناورة بكل تأكيد، بيد أن هذه النقطة ليست ذات قيمة هنا. فالسؤال الحقيقي عن الفاعلية يمكن الإجابة عنه فقط من خلال افتراض فرضية مهمة: هل رغب الهنود في أن يحكمهم البريطانيون في المقام الأول؟ وإذا افترضنا إدراكهم لما كانوا مقبلين عليه من تحولات معرفية وبنيوية وبيئية ومادية وروحية (وقد حددتها كلها نظم المعرفة الكولونيالية)، فهل كانوا ليقبلوا بفكرة الخضوع لذلك النظام بكل آثاره على حياتهم؟ وفي الواقع، يصرح كافيراج لاحقاً في المقال نفسه بأن «المتخصصين البريطانيين في المعلومات قد اضطروا إلى الاعتماد على المتعلمين من الهنود للحصول على المعلومات الأساسية عن المجتمع الهندي، بيد أن الإطار المعرفي الذي ضمت له هذه المعرفة كان إطارهم هم، ولم يكن إطار هؤلاء الهنود». ثم إن «المضامين» التي نشتقها من كتاب سعيد عن هذه النقطة لا تأخذ في الاعتبار الخريطة الفكرية الكبرى التي تحدث سعيد من خلالها. أعتقد أن سعيداً لم يحدد موقفاً واضحاً من المسألة. لقد أدان السيطرة الكولونيالية على المعرفة الشرقية، بيد أنه بدا وكأنه أعرض هو نفسه عن التراث الشرقي وعن أي شيء له صبغة دينية أو تقليدية. نتذكر هنا أن هذا الأمر كان أحد أسباب انتقاده لماسينيون، على الرغم من إعجابه به كمفكر «لمّاع». ما زلنا لا نعرف ـ ولن نعرف أبداً، على الأرجح ـ ما قبله سعيد من أنظمة المعرفة والثقافات ونفسيات الشرق. للمزيد عن قضية الفاعلية، انظر القسم السادس من الفصل الثاني، الهامش الرقم (١٣٥)، والقسم الثالث من الفصل الثالث.

بيته»[٤٩]. وكما يؤكد حاييم وايزمان (Chaim Weizmann) في عبارته التنبّئية القوية، فإن السكان الأصليين - الفلسطينيين في هذه الحالة - لم يكونوا بالنسبة إلى الكولونيالي المستوطن أكثر من «**حجارة**» تمثل «عقبات يجب التخلص منها في طريق صعب»[٥٠].

قد تكون أفضل طريقة لتوضيح ما أقصده بحجر لاتور هي مناقشة دراسة فلاديمير جابوتنسكي (Vladimir Jabotinsky) المنشورة عام ١٩٢٣ بعنوان «الحائط الحديدي» (The Iron Wall). رصد جابوتنسكي بالقدر نفسه وجوده السياسي الشخصي ومستقبل القضية الإسرائيلية - الفلسطينية، جاعلاً التنبؤ فرعاً من السيادة. لا تكمن قوة دراسة جابوتنسكي في أي حذق فكري أو سمة أدبية، بل تكمن في سياسة الحداثة الواقعية التي مكّنت المؤلف من القبض على زمام مفهوم السيطرة السيادية. إن نص جابوتنسكي هو نموذج للاستشراق بطبيعة الحال، ولكنه أيضاً - وأساساً - نص حداثي بكل معنى الكلمة. فكما هي حال مشروع دولة إسرائيل نفسها، يرصد «الجدار الحديدي» كامل نطاق المعرفة الغربية **المرتبطة بنيوياً** مع الكولونيالية والسيطرة السيادية والقضاء على سكان البلاد الأصليين وثقافتهم. وتماماً كما افترض المشروع الحداثي بُنى السيطرة هذه - والتي من دونها لم يكن له أن يظهر - افترضها أيضاً المفهوم والمبدأ الصهيوني الليبرالي الناقد للفكر التقليدي. وبينما أفسدت مجموعة من الوسطاء المسافة بين النصوص الاستشراقية الأكاديمية لدى سعيد والنشاط الكولونيالي - الإبادي على الأرض، فإن جدار جابوتنسكي الحديدي يرصد هذا النشاط بوصفه تعبيراً نصياً في أوضح أشكاله واقعية. ولا يتنبأ «الجدار الحديدي» - على عكس ما يبدو من وجهة نظر الدراسة التاريخية - بالمستقبل فحسب، بل إنه يقرره ويكتبه ويخلقه من العدم على أساسٍ من دافع سيادي.

إن مدى الاتجاهات والمواقف الاستشراقية يهيمن على «الجدار الحديدي» بوصفه سياسة واقعية نصية. فتشكيل جابوتنسكي لـ«العدو»

---

(٤٩) Deborah Bird Rose, *Hidden Histories: Black Stories from Victoria River Downs, Humbert River and Wave Hill Stations* (Canberra: Aboriginal Studies Press, 1991), p. 46.

(٥٠) Nur Masalha, *The Palestine Nakba: Decolonizing History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory* (London: Zed, 2012), p. 54.

انظر أيضاً الهامش الرقم (٨٧) من هذا الفصل.

محسوب بدقة، إذ إن تصوير الفلسطينيين على أنهم بُلداء يمنع بطبيعة الحال فكرة الجدار الحديدي نفسها؛ فضرورة الجدار تقوم على افتراض رفض أهل البلاد الأصليين للكولونيالية ومقاومتهم لها. كان من الضروري إذاً لتبرير المشاريع العسكرية والعنيفة أن يتم منح الفلسطينيين ـ بوصفهم شعباً يقاوم أي قوة إمبريالية تسعى إلى سلب أرضه وممتلكاته ـ درجة من الفاعلية البلاغية. بيد أنه بعد أن قرر جابوتنسكي ـ نيابة عن الفلسطينيين ـ أنهم سيقاومون إخضاع فلسطين للكولونيالية، فإنه يقرر لهم أيضاً طبيعة وطنيَّتهم وسماتها؛ «يتخلف [الفلسطينيون] عنا ثقافياً بخمسمئة عام، ولا يمتلكون صمودنا أو تماسكنا الروحي»، بيد أنهم «يتمتعون بنفس براعتنا [نحن اليهود] كإخصائيين نفسيين»، إذ يفهم علم النفس هنا على اعتبار أن له وظيفة الكشف عن «تخطيطنا ودهائنا». بعبارة أخرى، تكفي غريزة الفلسطينيين الأساسية و«حبهم الفطري الغيور على فلسطين» لجعلهم يدركون حقيقة «نوايانا»؛ فهم يعرفون ما نبغي، تماماً كما نعرف نحن ما لا يريدون[٥١].

بيد أن «ما يريدون هم» و«ما نريد نحن» ليسا معادلة، ولا يمكن لهما أن يصبحا معادلة، حيث إن ثانيتهما تُحدد **دائماً** أولاهما. يقر جابوتنسكي تماماً بأن الكولونيالية تعمل بمنطقها السيادي الخاص بها، إذ «لا توجد حالة واحدة لكولونيالية تحققت برضا السكان الأصليين»، وحتى «عندما تصرف الكولونياليون بصورة طيبة... حارب السكان الأصليون هؤلاء الكولونياليين الطيبين بنفس شراسة محاربتهم للأشرار منهم». وهكذا، فبصرف النظر عن «اللغة التي نستخدمها لشرح أهدافنا الكولونيالية»، سيستمر الفلسطينيون في المقاومة. بيد أن الفلسطينيين لا يبدون مدركين لما يواجهونه، كما أن فهم «لنا» ـ نحن الكولونياليين ـ محدود. وفي لغة شميتيّة فجة، يذكّر جابوتنسكي السكان الأصليين وقراءه على السواء بأنه «**كان للكولونيالية تفسيرها الخاص، وهو التفسير الوحيد الممكن وغير القابل للتغيير، إذ إنه واضح وضوح**

(٥١) Vladimir Jabotinsky, "The Iron Wall: We and the Arabs," originally published in *Rassvyet*, no. 4 (November 1923).

استخدمت نسخة ليني برينر (Lenni Brenner) ومراجعته للنص:

<http://www.marxists.de/middleast/ironwall/ironwall.htm>.

فضلاً ترجمة أقدم:

<http://en.jabotinsky.org/media/9747/the-iron-wall.pdf>.

الشمس لكل يهودي عادي ولكل عربي عادي»[٥٢]. يُعد هذا التفسير «غير قابل للتغيير» لأنه الحقيقة العليا التي لا مفر منها. وتكمن الكولونيالية «في طبيعة الأشياء نفسها؛ وفي هذا السياق تحديداً، لا يمكن تغيير الطبيعة». لاحظ هنا أن الطبيعة في نظر جابوتنسكي ليست قابلة للتطويع فحسب، بل قابلة للتغيير والتحكم والسيطرة أيضاً. بيد أن البعد الأبدي الوحيد منها هو الكولونيالية، فهي القانون الذي يحكم كل القوانين الأخرى. فالسيطرة هي الإله صاحب السيادة والذي باسمه يحدد جابوتنسكي مستقبل الفلسطينيين. «**يجب على الكولونيالية الصهيونية إما أن تتوقف أو تتقدم، بصرف النظر عن أهل البلاد الأصليين**. يعني هذا أنه يمكن للكولونيالية أن تتقدم وتتطور فقط تحت حماية قوة مستقلة عن أهل البلاد الأصليين ـ أي خلف جدار حديدي لا يمكن لهؤلاء السكان انتهاكه»[٥٣]. والفرق الوحيد بين «صقورنا» و«حمائمنا» هو أن «الأولين يفضلون أن يتكون الحائط الحديدي من جنود يهود»، بينما «يرضى [الآخرون] بأن يكون هؤلاء الجنود بريطانيين».

ولا تحدد السيادة مصير الشعوب الأصلية فحسب، بل إنها تشكل الأخلاق كذلك. فإذا قلت إنني فاعل أخلاقي، فأنا فاعل أخلاقي، حتى لو كنت وحشاً شيطانياً. يُحاضرنا جابوتنسكي بقوة في فن الجدل الذي يبرهن على عدم استحالة اشتقاق «ما ينبغي» من «ما هو كائن»: «إما أن الصهيونية أخلاقية وعادلة، أو أنها غير أخلاقية وغير عادلة. بيد أن هذا سؤال كان ينبغي علينا حسمه قبل أن نصبح صهاينة». وما دمنا «قد حسمنا ذلك السؤال»، فإن إجابته «هي بالإيجاب. **نحن نؤمن بأن الصهيونية أخلاقية وعادلة، وبما أنها أخلاقية وعادلة، فإن العدالة يجب أن تتحقق»**[٥٤]. هذه هي أخلاقية الكولونيالية، أخلاقيتنا، ولكنها ليست كذلك «لأنه لا توجد أخلاقية أخرى» فحسب، بل **ولأننا قلنا إنها كذلك**.

ما الذي ينبغي علينا فعله؟ ليس ثمة حاجة للقول بأن الجدار الحديدي ليس أكثر من وسيلة لغاية. **إن فكرة هذا الجدار هو حرمان الفلسطينيين من فرصة المقاومة أو التحرك ضد الفرض الحتمي للكولونيالية على فلسطين.**

(٥٢) التشديد في الأصل.
(٥٣) التشديد في الأصل.
(٥٤) التشديد في الأصل.

إنه ـ بعبارة أخرى ـ أي شكل من أشكال القوة الشاملة والمهيمنة التي لا تُقاوَم. «إن كل شعب من أهل البلاد الأصليين في العالم يقاوم الكولونيالية ما دام لديه **أدنى درجات الأمل** في تخليص نفسه من خطر الوقوع في براثنها»[٥٥]. وحسب جابوتنسكي، فإن مقاومة الفلسطينيين الآن تقوم على «بقاء شرارة وحيدة من الأمل في قدرتهم على منع تحول 'فلسطين' إلى 'أرض إسرائيل'». هذا هو تحديداً ـ الأمل ـ ما يجب **علينا** أن نسلبهم إياه؛ فعندما «يتنازل شعبٌ حي في أمور على هذا القدر من الخطورة، فإن ذلك يحدث عندما لا يَعود هناك أي أمل في التخلص مِنّا، إذ إنهم لا يستطيعون انتهاك الجدار الحديدي. ولن يُسقط هؤلاء زعماءَهم المتشددين ـ الذين يتخذون من 'أبداً' شعاراً لهم ـ قبل ذلك التنازل».

لو أن مستودع جابوتنسكي اللغوي معتاد على فكرة الفاعلية لاستبدل ـ على الأرجح ـ هذا المصطلح بـ«الأمل». كانت الفكرة هي سلب فاعلية أهل البلاد الأصليين وحرمانهم من أي وسيلة للتحرك أو أي اختيار لهم. بعبارة أخرى، كان الهدف هو قذفهم ـ كالحجارة ـ خارج نظام القوة، وهو شرط أساسي لتفريغ الفاعلية من قوتها. وهنا فقط «نستطيع» أن «نتفق» معاً. «إن الأسلوب الوحيد للوصول إلى اتفاق هو الجدار الحديدي، أي قوة كبيرة في فلسطين لا تخضع لأي ضغوط عربية. بعبارة أخرى، يُعدّ التخلي عن فكرة السعي للوصول إلى اتفاق في الحاضر السبيلَ الوحيد للوصول إلى اتفاق في المستقبل».

تكمن قوة مقال جابوتنسكي في دقة تنبّئه، وتعد هذه الدقة مؤشراً على قوة السيادة، ليس على الحاضر فحسب، بل على المستقبل كذلك. لقد كان تحليل جابوتنسكي مبدعاً، لدرجة أنه استطاع، في صفحات قليلة، أن يرصد ويلخص بنية الكولونيالية بأكملها في فلسطين وغيرها. إن اختزال الفلسطينيين وكثيرين غيرهم في صورة الشعب الهامد كانت فكرة الجدار الحديدي، سواء كان ذلك صهيونياً أو بريطانياً أو فرنسياً. إن حجر لاتور ـ الذي يعبر عنه نجاح تحليل جابوتنسكي ـ هو قصة الحضور، وليس الفاعلية، ما دام الحجر موجوداً.

---

(٥٥) مع إضافة التشديد.

(٤)

إن غياب منطق منظم للقوة (بالطريقة التي شرحتها)، فضلاً عن حجر لاتور، يمهدان لتفسير التنوع في قضية الكولونيالية الإبادية، وهو نفسه التفسير الذي يتحاشى التمييز غير المبرر الذي أتى به وولف. فالأداتية ـ والتي لا تمتلك هي نفسها مبدأ منطقياً منظماً (والذي هو سمة أساسية للقوة الحديثة) ـ لا تستطيع في نفسها أن تكون تفسيراً، إذ إنها تتكون مما يدل عليه اسمها، أي من تصور أو مجموعة تصورات لأداة أو أدوات تُطبَق على كل قيمة في العالم. ليس هذا التصور مجرد طريقة تفكير أو أسلوب تصرف يعكس توجهاً معيناً للأشياء في العالم (مثل كون المرء حذراً أو جباناً أو حكيماً) فحسب؛ فالثلاثة ـ مثل كثير من الأمور الشبيهة ـ لا يضمنون عنصراً خارجياً يحدد طبيعتهم. فلو أنني حريص، فإن ذلك يرجع إلى سمة داخلية شخصية لا تخضع لآلية ما أو لهوية الشخص أو الشيء الذي أتعامل معه، إذ يكون الحرص طبيعة لي، وبصرف النظر عن الظروف. تتركّب الأداتية من عنصر الميل الطبعي نفسه، بيد أنها تختلف عن هذا الثلاثي في أنها تفترض وجود غرض ما. ويعد هذا الغرض ضرورياً في عملية ظهور الأداتية فيه. فلو أنني أميل لأن أكون حريصاً، فإنني أتمتع بنفس درجة الحرص مع أصدقائي الأقربين كما أفعل مع الغرباء. فالغرض الذي يتعلق به حرصي غير ذي صلة أو أهمية هنا. بيد أن الأداتية بُنية فكر تتطلب دائماً غرضاً يمكن ممارسة الأداتية عليه. فعلى خلاف الحكمة والحرص والجبن وغيرها، فإن الأداتية بطبيعتها متعدية ومتجاوزة، إذ إنها تفترض موضوعاً لتجاوزها. ولأن الأداتية بنية فكر، فإنها لا تستخدم البشر والأشياء كأدوات فحسب، بل تصنع الآلات الأدوات المناسبة لممارسة تجاوزها على ذلك الغرض أو الشيء.

إن الأداة ـ بمعناها الأساسي البسيط ـ ليست مجرد غرض مادي عَرَضي، بل هي **نفسها** بنية فكر وحركة نظراً لتركيبها ولتكوينها المعرفي. قد نعبر عن هذه الفكرة هكذا: أخبرني عمّا اخترعت وسأخبرك **عمّن تكون**. إن إبداع آلة أو أداة أو طريقة ليست عملية محايدة أبداً، وليست فقط قضية حاجة (حسب المثل القديم، «الحاجة أم الاختراع»)؛ بل هي «كشف»[٥٦]

(٥٦) Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, translated by William Lovitt (New York: Garland, 1977), pp. 4 and 12.

لبنية الفكر التي تؤسِّس سلسلة معرفية بين الشيء وصفته، أو بين الأداة ومخترعها. فغرفة الغاز أو البندقية الآلية أو ماكينة الحفر أو الطائرة المقاتلة أو الرأس النووي توظِّف كلها داخلها بُنى فكر تؤسس سلسلة معرفية مع فكر مخترعها. وهكذا، يعكس تفسير الإبادة أو الهولوكوست بوصفه نتيجة لتوفر التكنولوجيا الحديثة والعلم الحديث والكفاءة البيروقراطية عدم إدراك لطبيعة الأداتية بوصفها بنية تفكير. إن اختراع الأسلحة النووية أو التكنولوجيا العسكرية المعقدة التي محت من على وجه الأرض الملايين من الأبرياء في البلاد التي خضعت للكولونيالية وفي اليابان وفي أوروبا نفسها ليس عملاً محايداً من أعمال العلم أو نتيجة لتفوق تكنولوجي محايد. كما لا يوجد أي حياد في استخدام الأدوات «البريئة» في أعمال تدميرية؛ فمطرقة نجار تستخدم في تهشيم رأس إنسان آخر أو حيوان أليف تفقد هذه السلسلة المعرفية، إذ يحولها هذا الفعل إلى أي شيء غير مطرقة النجار كما نتصورها في الأصل بصورة تقليدية. فهنا يُعاد اختراع المطرقة معرفياً في اللحظة نفسها التي تستخدم فيها كأداة قتل. ليست الأداة أو توفرها ـ إذاً ـ تفسيراً مُبرراً تحليلياً ومنطقياً، بل يكمن التفسير في الفكر الذي حكم اختراعها و**استخدامها**.

ثمة طرح معروف ومنتشر، مفاده أنه لو أن «الأمم» أو «الدول» أو «الإمبراطوريات» امتلكت هذه التكنولوجيا في حقبة تاريخية أسبق، فإنها كانت لتقترف أعمال النازي والكولونيالية الأوروبية نفسها. بيد أن هذا الطرح لا يأخذ في الاعتبار سبب وجود هذا النوع من التكنولوجيا في المقام الأول ولا أصلها وتطورها. كما أن أعمال العنف التي ارتكبت باستخدام هذه الأسلحة لم تكن شيئاً عَرَضياً في اختراعها؛ فبنية هذه الاختراعات والمنظومة المعرفية التي حكمتها، فضلاً عن استخدامها نفسه، **هما** أمران أصليان ومتجذران في بنية الفكر التي جعلت وجود هذه الأسلحة ممكناً في المقام الأول. كما أن اعتبار هذه الأمور عَرَضية ـ ناهيك عن اعتبارها استثنائية ـ في «التطور» التقني الحديث هو جزء أساسي من عقيدة التقدم التي لم تكن أقل من كونها شرطاً من شروط إمكانية وقوع تلك الفظائع.

= إذ يقول: «إن فرصة كل الصناعة المنتجة هي الكشف. فالتكنولوجيا ليست مجرد وسيلة، بل هي وسيلة كشف. لو أخذنا هذه الفكرة في الاعتبار، سيكشف عالم جوهر التكنولوجيا عن نفسه لنا. إنه عالم الكشف، أي كشف الحقيقة».

إن طبيعة القوة الحديثة (كما نصفها هنا) وما يتفرع عنها من بنية فكر أداتية تفسر لنا بصورة كبيرة علاقتها بحجر لاتور. بيد أن هذه البنية تتطلب تفسيراً إضافياً، إذ تمتد أصولها لتصل إلى **التمييز** الذي ما فتئنا نتحدث عنه. وإذا ما أخذنا في الاعتبار أن الأثر الأهم لهذا **التمييز** كان فصل القيمة عن الطبيعة، فمن السهل علينا أن ندرك أن البشر ـ بوصفهم جزءاً أساسياً من الطبيعة، ولا سيما الطبيعة الآدمية الآثمة ـ قد حُرموا من القيمة أيضاً؛ فالبشر الآن لم يعودوا من خلق إله أعلى يستمدون قيمتهم من كون جوهرهم من تصويره وبنائه. وكلما زاد تعري هؤلاء البشر، تقلصت قيمتهم في سلسلة الوجود[٥٧].

إن للحياة في ثقافات كثيرة ـ بما في ذلك ما أطلق عليه غينون «الثقافات الشرقية» ـ قيمة جوهرية بناء على وحدة الكون بوصفه نظاماً هندسياً؛ والهندسة تفترض وجود المهندس ووجود خطة منطقية ومُحْكمة، ووجود نية لتصميم هذه الخطة وتنفيذها. إن **التمييز** الحديث يمحو هذه النظرة الكونية ويستخدم نظريات الأعراق والداروينية الاجتماعية لتصنيف المخلوقات. ولا يمكن فهم نظريات جون لوك عن الحرية والحكومة و«الديمقراطية»، بل والدستور الأمريكي، بعيداً عن هذه البنية، مع الأخذ في الاعتبار نفي لوك لجدارة غير الأوروبيين بأفكاره عن الحرية وحكم القانون، وقد استثمر هو نفسه في تجارة الرقيق[٥٨]. وحين أعلن الدستور الأمريكي أن كل البشر متساوون، كان «الرجل الأسود» في مرتبة البهائم إلى حدٍّ ما. إن فلسفة لوك ونظرية الدستور الأمريكي وممارسته ـ وهما مصدران شديدا الأهمية للفكر والممارسة السياسية ـ يُعدان دليلاً كافياً على تجذر الليبرالية العضوي في بنية الفكر التي أناقشها في هذا الكتاب. وبطبيعة الحال، فإن العوامل المادية والاقتصادية في نشأة هذه النظريات العنصرية لا يمكن نكرانها، بيد أن المادية ليست شرطاً كافياً ولا هي المسؤول الأصلي. (ولو كان كارل

---

(٥٧) انظر القسم الرابع من الفصل الثاني.

(٥٨) Dominico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History*, translated by Gregory Elliott (London: Verso, 2011), pp. 3-4.

وفي هذا السياق، انظر أيضاً التحليل الثاقب لـ:

Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), pp. 271-273.

ماركس على دراية جيدة بتاريخ الإسلام الاقتصادي والفكري والاجتماعي ـ ناهيك عن تاريخ الحضارات الآسيوية الأخرى ـ أحسب أنه لم يكن ليصر على المادية التاريخية كتفسير لنشأة الرأسمالية الغربية). إن الذي قاد إلى **التمييز** هو مجموعة من العوامل المتنامية، وقد كان من أهمها الثورات السياسية والاجتماعية في أوروبا ضد انتهاكات المَلكيات والكنيسة، والمفاهيم المسيحية المُعلمَنة، والتأثيرات البربرية على المسيحية نفسها. وبصرف النظر عن الأسباب ـ وهي بحاجة ماسة إلى الدراسة في حد ذاتها ـ فما يهمنا هنا هو أنه فور أن أخذت بنية الفكر شكل **التمييز**، أصبح **التمييز** نفسه ـ بوصفه بنية فكر ـ القوة الدافعة للدولة الحديثة في ممارستها للقوة.

كما يلزمني أن أؤكد أن النظريات العنصرية لا يمكن أن تكون مفيدة كتفسير للإبادة أو للطريقة التي نفذت بها الكولونيالية مشاريعها الاستغلالية. **فأولاً**، لم يكن الخطاب العنصري مختلفاً عن صور الاستشراق الثقافية وأفكارها النمطية، فقد كان وسيلة خطابية تتسم بالأداتية الشديدة، وقد تم تصويره كوسيلة «طبيعية» لإضفاء الشرعية على إخضاع من أصبح الآن في مرتبة أقل إنسانية وإذلاله. **ثانياً**، كان الخطاب العنصري أداتياً كالأدوات التي ناقشناها، أي إنه كان أثراً ـ وليس سبباً ـ لبنية فكر محددة. في الواقع، كان هذا الخطاب العنصري نتاجاً لذلك التفكير. ومن وجهة نظر منطقية، لا يمكن للتوابع أن تسبق الأصول أو أن تمحوها.

ثالثاً، كما أوضح وولف بصورة مقنعة، فإن النظريات العرقية ـ باستخدام مقارنة تجريبية بين معاملة الكولونيالية الاستيطانية الأمريكية لـ«الدم الأسود» و«الدم الأحمر» ـ تعمل بشكل مختلف في السياقات المختلفة، ما يؤدي إلى نتائج متعارضة. فهذه النظريات تعمل على ضحاياها من خلال مبدأ الذي لا يهتم بـ«من أنت»، بل بـ«أين أنت» فـ«الدافع الأساسي للقضاء [على السكان الأصليين] ليس العِرق أو الجنس... بل هو السيطرة على الأرض. إن الرغبة في الاستحواذ على الأرض هي عنصر الكولونيالية الاستيطانية المُحدِّد وغير القابل للاختزال»[٥٩]. لا شك في صحة هذا التحليل، بيد أن الجشع في السيطرة على الأرض ليس له قيمة تفسيرية أكبر

(٥٩) Wolfe, "Settler Colonialism and the Elimination of the Native," p. 388.

من العِرق أو غرفة الغاز، إذ إن الرغبة العميقة لكل هذه الأمور المادية لا يمكن أن تمثل نهاية جنيولوجية أو سبباً نهائياً(٦٠). فالجشع في السيطرة على مزيد من الأرض لا يختلف ـ من حيث المبدأ ـ عن الجشع في قيادة جيش كبير أو امتلاك ترسانة أسلحة ضخمة. فهذه الأمور كانت سواء ـ إلى حدٍّ ما ـ بالنسبة إلى هتلر، كما أنها كانت مكمّلات لبعضها بصورة لا غنى عنها، ولا سيّما في فكرته عن «المجال الحيوي» (Lebensraum) و«عملية برباروسا» (Unternehmen Barbarossa) ضد الروس. ولم يكن الأمريكيون والإسبان البيض مختلفين بأي شكل.

ثم إنه لو كانت الرغبة في الاستحواذ على الأرض هي نقطة النهاية، فقد يتساءل المرء لماذا لم يفكر الصينيون والهنود والمسلمون وغيرهم كثيرون في الأرض بالتوجه الفكري نفسه وبوسائل الغزو نفسها؟ فكل هؤلاء لم يُحدِثوا دماراً مادياً أو ثقافياً أو عقلياً مُمنهجاً على الشعوب التي تغلبوا عليها كما فعل المستوطنون البيض مع سكان أمريكا الأصليين(٦١). ولو كانت الرغبة في الاستحواذ على الأرض تمثل تلك النهاية أو الهدف النهائي، فلماذا أدت إذاً إلى ذلك التدهور البيئي وخضعت له؟ ولماذا تحولت في

---

(٦٠) هذا هو تحديداً وجه القصور في نقد إعجاز أحمد لكتاب سعيد. لقد أصاب أحمد في ملاحظة خطأ سعيد في النظر إلى الاستشراق وأوجه التحامل الأوروبي المتعددة بوصفها «عملية عابرة ـ للتاريخ من الهوس والبطلان الوجوديّين». بيد أن أحمد يختزل بدوره مصادر السيطرة في «الرأسمالية الكولونيالية»، والتي تؤدي ـ بدورها ـ إلى «ظهور أنواع أخرى من القوة». انظر:

Aijaz Ahmad, "Orientalism and After: Ambivalence and Cosmopolitan Location in the Work of Edward Said," *Economic and Political Weekly* (25 July 1992), pp. 98-116, at 105.

إن السؤال الذي يحتاج إلى الطرح هنا هو: «من أين أتت الرأسمالية؟».

(٦١) قد يمكن الزعم بأن حملات المغول في القرن الثالث عشر تضارع الحملات الأوروبية على الأمريكتين، بيد أن هذا الطرح خاطئ بصورة واضحة؛ فعلى الرغم من آثار هجمات المغول المدمرة بصورة زائدة على المعتاد، فإن هذه الحملات قد مثلت «حدثاً»، وليس بُنية أو عملية؛ لقد مثلت هذه الحملات أسلوباً في الغزو، وليس أسلوباً في العيش في العالم يعكس موقفاً معيناً من الحياة والإنسانية والطبيعة بصفة عامة. وفور تحقيق المغول أهدافهم العسكرية الأولية، فإنهم حافظوا على أنماط الحكم نفسه التي سادت في العالم من قبلهم. ثم اعتنق ثلاثة من خاناتهم الغربية الإسلام واتبعوا ـ بدرجة ما ـ أنماط الحكم نفسه التي وجدت في البلاد الإسلامية، أي حكم القانون تحت سيادة الشريعة. لاستعراض مختصر ومفيد عن هذه القضية، انظر:

Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988), pp. 276-279.

النهاية إلى طبيعة مختلفة، كما أوضح وليام كرونون (William Cronon)؟[٦٢].

ففي هذا الإطار الأكبر، تصبح الرغبة في الاستحواذ على الأرض أداةً لأداةٍ أكبر، هي - نفسها - أداةٌ لأداةٍ أكبر منها، وهكذا دواليك في سلسلة من الأدوات التي تتجذّر في بنية فكر أساسية وذات شكل مفهوم[٦٣]. ما برحتُ أجادل في هذا الكتاب أن هذه البنية هي **التمييز**، والذي منه انبثقت كل الظواهر الحديثة (مثل الأداتية والإبادة والكولونيالية وأمور أخرى كثيرة مماثلة) ونتجت. كما أنه في قلب هذا **التمييز** يكمن مفهوم السيادة. وليس من قبيل المبالغة القول بأن السيادة مثّلت هذا القلب نفسه.

(٥)

كان الواقع إذاً هو ما قال الرجل الأبيض إنه يجب أن يكون الواقع، ولم يكن هذا الرجل - كما أشرت قبلاً - مصطلحاً عاماً يشير إلى كل الرجال أو النساء أو الأطفال البيض. لقد قام نظام حكم الأرستقراطيين والأثرياء باختطاف مفهوم السيادة، ووُضِعت أسس مفهوم عالمي للحكم يعتمد أساساً على قوننة (juridicality) أداتية قوية بالقدر الأقصى الذي استطاعت أوروبا تحقيقه. يجب النظر إلى هذه القوننة باعتبارها إحدى الأدوات الكبرى التي ذكرناها من قبل، وتأتي في المكانة التالية للقوة الغاشمة التي كانت أكثر الوسائل فاعلية. كانت القوننة بطبيعتها أداة للتقنين ونظاماً اجتماعياً شاملاً قام عليه محامون وقضاة ومؤسسات حاكمة بشكل علني. وبسبب هذه الطبيعة، قد تكون للقوننة بُنية فكر يمكن رصدها بصورة أسهل من غرف الغاز أو الصواريخ النووية أو حتى نظرية الأعراق، وإن كانت للقوننة قوة الإفناء نفسها بالمعنى الذي سأفصله حالاً.

أستخدمُ القوننة هنا للإشارة إلى أي قانون أو نظام قضائي أو لوائح

(٦٢) انظر:

William Cronon, *Introduction to Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature* (New York: Norton, 1996), pp. 23-56.

(٦٣) لهذا السبب لا تُعد فكرة «الإبادة المكانية» (spacio-cide) التحليلية - كما اقترحها ساري حنفي - أفيد من فكرة الأرض أو العرق أو الإبادة. انظر:

Sari Hanafi, "Explaining Sapcio-cide in the Palestinian Territory: Colonization, Separation, and State of Exception," *Current Sociology*, vol. 61, no. 2 (2013), pp. 190-205.

وقرارات وتنظيمات تسعى لإجبار جماعة بشرية على الطاعة أو التحكم فيها ومن ثم تنظيمها بشكل معين. فالقوننة تصنع مؤسسات من خلال الإكراه ثم تنظم عملها بعد ذلك، ومن ثم تنظم أنماط وجودها. وتعد التحكمية سمة أخرى مميزة للقوننة، إذ إنها تنشأ من قوة سيادية. لقد اعتدنا على التفكير فيما يعرف بـ«القوانين العرفية» (martial law) بوصفها خروجاً عن النظام القانوني العادي. وتُفهم فكرة «قانون الاستثناء» عند شميت دائماً على أنها استثناء تحديداً لافتراض وجود نظام عادي سابق عليها يعد «الاستثناء» نوعاً من الشذوذ عنه.

لقد اختلف جورجيو أغامبن عن شميت في هذه النقطة، مؤكداً أن حالة الاستثناء لا تقع في النظام القانوني العادي أو أعلى منه، وهي من ثَمَّ لا تمثل أي استثناء بأي معنى نوعي(٦٤). تظل هذه الحالة شكلاً أساسياً من أشكال النظم القضائية ـ السياسية الحديثة، وتنشط في أي وقت يُتصور فيه وجود تهديد وجودي. فقوانين الاستثناء لم تُوضع على أساس اختلافها جوهرياً مع القوانين العادية، بل بوصفها امتداداً لهذه القوانين من خلال وسائل تبرير زائدة. يُصبح هذا الانتقال من المعيارية العادية إلى المعيارية فوق العادية مفهوماً إذا لم يسلّم المرء بالسردية التقليدية المعروفة لتاريخ النظام السياسي الأوروبي ـ الأمريكي الذي تمت عولمته وأزال من الذاكرة كل أشكال الحكم قبل الحداثية. ومن هنا، فإنه يمكن الزعم بأن حالة الاستثناء ليست استثناءً على الإطلاق أو مجرد أحد مخلفات المَلَكية الأوروبية؛ على العكس، أزعم بتجذر هذه القوانين الاستثنائية في النظام العادي، إذ إنها تُحدد **إمكانات** قوته وتحدد عملياته بصورة **ضمنية**، حتى حين تكون قواعد ما يُطلق عليه النظام العادي سارية.

لقد أكدتُ في كتاب آخر أن ما نطلق عليه حكم القانون في النموذج الماديسوني ليس حكماً للقانون بقدر ما هو حكم الدولة نفسها إذا ما قارناه

(٦٤) Giorgio Agamben, *State of Exception*, translated by Kevin Attell (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005), p. 23.

يقول أغامبن: «في الواقع، ليست حالة الاستثناء خارجية أو داخلية في النظام القضائي، وترتبط المشكلة التي تحددها بعتبة معينة، أو منطقة فتور لا يستبعد فيها الداخلي والخارجي بعضهما، بل يتداخلان معاً».

ببعض الأنظمة القانونية الأوروبية(٦٥). إن عدم قدرة متخصص في القانون الدستوري الأمريكي ـ على سبيل المثال ـ على فهم أو حتى تصور هذا النموذج الأوروبي الأقوى لحكم القانون دليل على قوة فكرة المعيارية التي تجعل من «حالة الاستثناء» استثناءً. كما أنّ هذه القوة نفسها ـ بقوة دفع عقيدة التقدم ـ هي التي تجعل ظاهرة الإبادة ولا سيّما الهولوكوست، حالة استثناء من الحداثة، في حين أن الإبادة هي في واقع الأمر متجذرة فيها. لا يعني هذا أن «حالة الاستثناء» المزعومة ترتبط بالإبادة بعلاقة تماثلٍ من حيث إن عقيدة التقدم تبرّئ كليهما. أزعم ـ على خلاف هذا الرأي ـ أن كليهما مرتبطٌ بنيوياً؛ إذ تُعد الإبادة شرطاً من الشروط الضرورية لتلك «الحالة» ومظهراً من مظاهرها. بيد أن هذه المظاهر لا تأخذ دائماً شكل الإبادة كـ«حدث»، ولكنها تظل مع ذلك إبادة بالمعنى البنيوي.

وحسب خرافة السيادة الشعبية والإرادة الشعبية (وهي الخرافة التي تعتبر حقيقة اليوم كما اعتبرت النظريات العرقية حقيقة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر)، نُصدّق دائماً بأن نمطَ الحكم **هذا** تعبيرٌ عن تلك الإرادة. بيد أن التحليل السياسي والسوسيولوجي الجاد ـ والذي بدأه كارل ماركس ثم تشعّب بعد ذلك ـ يقول شيئاً مختلفاً؛ فهذا التحليل يحكي قصة جماعات المصالح والضغط على شاكلة إيباك (The American Israel Public Affairs Committee-AIPAC) والسلالات الأسرية الجديدة والمصالح الطبقية وغيرها من الأمور التي لا تُحدد السياسات فحسب، بل وشكل الحكومة نفسه أيضاً. وفي دراسة الحالة التي ناقشناها في الفصل الثاني، شرحنا كيف أن حكم القانون في الإسلام علا على الإرادة التنفيذية والقضائية والتشريعية، ولم يتمكن أحد من تغيير القانون وقتما شاء أو من خلال تعديل ما. لقد كان التغيير دائماً تدريجياً موضوعياً وزمنياً، ولم يكن خاضعاً قط لإرادة أي فرد أو مؤسسة أو فقه فئة أو فرع من فروع السلطة. لقد كانت قواعد الشريعة العامة حاكمة على الحكام بقدر سلطتها نفسه على الشخص العادي وأي شخص بينهما(٦٦). ولم يستطع أي شخص تعطيل قانون البلاد، ولم تكن

(٦٥) Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 37-73.

(٦٦) المصدر نفسه، ص٣٧ ـ ٧٣.

هناك أي استثناءات مسموح بها. وبما أن ذلك النظام ـ كما أكدت من خلال مناقشة فكرة الشركة ـ لم يسمح للرأسمالية بالإفلات من المعيار الأخلاقي المحدد سلفاً، لم يستطع المال ولا السلطة المتفرعة عنه التأثير في حكم القانون بأي شكل نظامي أو بنيوي، ولم تستطع أي سلطة أخرى أن تفعل ذلك. لقد ضمن استقرار المبادئ الأخلاقية ـ القانونية وجود تغييرات تدريجية غير محسوسة داخل سلسلة مُشكَّلة عضوياً من الحكم والمجتمع. ولم تكن ثمة حاجة في ذلك النظام إلى عقيدة تقدم أيديولوجية تهدف إلى تبرير تغييرات جوهرية ومشروعات مستمرة وهدامة من إعادة هندسة للنظامَين الاجتماعي والاقتصادي.

لا تدل التغيرات القانونية السريعة في النموذج الأوروبي ـ الأمريكي المتعولم على ليونة القانون «التقدمي» واستجابته للتغير والظروف الاجتماعية، بل تشير إلى السيادة التي توظف التغير و«الظروف» لخدمة القوة والسيطرة في المقام الأول، والتي يلعب «التقدم» دور الحامي والمشرعن لها. بيد أن كون مفهوم التغير قد أصبح في نفس معيارية الطبيعة الثانية للإنسان الحديث لا تلزمنا بالتسليم بها. وإذا تخلينا عن مفهوم التقدم حقاً، يظل السؤال: كيف تمكنت الإنسانية على مدار ستة آلاف سنة على الأقل من التاريخ المسجل أن تتغير ـ كما فعلت ـ من دون أن تتعرض لأبعاد التغيير التي تلازم الحداثة؟

أزعم أن التعسّفية والتحرر الذاتي من القيود ـ وهي الأمور التي تُفهم فقط في ضوء الإرادة السيادية ـ هي جزء أصيل من نمط التغيّر الحديث. تعود بنا هذه النقطة إلى ما يُطلق عليه «حالة الاستثناء»، والتي هي ليست استثناءً على الإطلاق، بل جزء أصيل من الإرادة السياسية (بصورة عامة) والقانونية (بصورة جزئية). وبسبب التكوين الموضوعي لهذه الإرادة غير الثابت وغير المتسق ذاتياً بالضرورة (إذ إن التعسفية ـ مثلها مثل القوة ـ غير متسقة داخلياً بحكم التعريف)، فإنها غير صالحة للتطبيق الدائم بأسلوب معياري ومُضطرد. فالقانون المعياري يحتاج إلى درجة من الاتساق الداخلي وقابلية التنبؤ التي لا تمتلكها حالة الاستثناء. كما أن حالة الاستثناء متجذرة في القانون والإرادة السياسية، وهو الأمر الذي لا يتجلى في التجربة الفعلية للنظم الأوروبية الأمريكية القضائية ـ السياسية فحسب، بل يتجلى بصورة أوضح في البلاد التي خضعت للكولونيالية بصورة تُظهر إمكانات الإجراءات

المتطرفة والعنيفة بصورة تفوق أي سياق آخر. فالكولونيالية بطبيعتها تشتمل دائماً على فرصة التورط في الأعمال الإبادية، حتى لو كان ذلك في الدولة الأم. وكما أكَّد ديرك موسس بذكاء - وكردٍّ ماهر على وولف - فإن هتلر وقيادات الرايخ الثالث قد صوّروا الهولوكوست نفسه على أنه إجراء دفاعي ضد المشروع الكولونيالي اليهودي المُتخيَّل(٦٧).

يجادل المنظر السياسي أشيل مبمبي (Achille Mbembe) أن المناطق الخاضعة للكولونيالية هي الموقع الذي تشمل فيه السيادةُ ممارسةَ القوة خارج القانون، حيث «السلام» هو فعلياً الحرب المستمرة التي لا نهاية لها، وحيث يستطيع الحكام الأوروبيون تقرير أمر الحياة والموت بصورة مطلقة: «فحق القتل السيادي لا يخضع لأي قانون في المناطق الخاضعة للكولونيالية». كما أن قوى الكولونيالية المدمرة ليست مقصورة على إخضاع الشعوب وإجبارها على الاندماج الثقافي، بل اشتملت أيضاً على حق قتل هذه الشعوب. إن طرح مبامبي ثاقب للغاية، بيد أنه يبالغ في افتراضاته حين يتحدث عن تلك الممارسات الكولونيالية وكأنها تقف خارج القانون(٦٨). فالقانون الحديث - الذي هو أداتي بطبيعته - يستطيع التأقلم مع أي وضع، ما يجعل الإجراءات الاستثنائية جزءاً أصيلاً منه ومن نمطه المعياري التقليدي على السواء.

وفي ضوء تأكيد أغامبن وتأكيدي على كون «حالة الاستثناء» ليست استثناءً بالفعل، وعلى أنها اعتيادية أكثر مما يفترض بصفة عامة، فإن لغة الاستثناء تفشل في أن تكون كافية، بل وتصبح قابلة للتناقض الداخلي. إن استثناءً يمثل جزءاً أساسياً من القانون، بل ويؤكد وضعه كجزءٍ يتمتع بالقوة الكاملة ضد حكم القانون، ليس استثناءً على الإطلاق. إن مجرد الحضور المستمر لحالات الاستثناء الفعلية في الديمقراطيات الليبرالية، والكم الهائل من الكتابات الأكاديمية التي تتناولها - والتي يسببها الخوف من تحذيرات

---

(٦٧) A. Dirk Moses, "Colonialism," in: Peter Hayes and John K. Roth, eds., *The Oxford Handbook of Holocaust Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 68-80, at 73.

(٦٨) Achille Mbembe, "Necropolitics," translated by Libby Meintjes, *Public Culture*, vol. 15, no. 1 (2003), pp. 11-40, at 23.

يقول مبامبي: «تمثل الكولونيالية في الفكر الفلسفي الحديث والممارسة والخيال السياسيّين الأوروبيين الموقع الذي تأخذ السيادة فيه شكل ممارسة القوة خارج إطار القانون، والموقع الذي يميل فيه «السلام» لأن يصبح «حرباً» لا نهاية لها».

شميت وأغامبن - تجعل من تلك «الحالة» ممارسة شبه طبيعية وأكثر من مجرد إمكانية حدوث. إنها أي شيء - إذاً - غير الاستثناء، إذ إن الاختلاف ليس نوعياً، وإنما ينحصر في الدرجة فقط، واللغة تنزع دائماً إلى الانزعاج حين لا تكون هناك متقابلات واضحة يمكن تمييز حدودها بصورة بيّنة. وقد يكون التعبير الأفضل عن الحالة التي يتحدث عنها شميت وأغامبن «حالة الزيادة عن المعتاد» (extraordinarity)، وهو تعبير غريب بعض الشيء[٦٩]، ولكنه لا يبتعد كثيراً عن الصفة التي تناظره؛ فحسب المعنى المعجمي لكلمة «الزائد عن المعتاد» (extraordinary)، فإن حالة الزيادة عن المعتاد هي جزءٌ أساسي من النظام القانوني والسياسي **المعتاد** للدولة الحديثة. بيد أن السابقة اللغوية «زائدة» لا تحمل معنى الشيء «الفوقي»، بل الشيء الزائد أحياناً أو الذي يقوم بعملية إحلال جزئي أو تعميق لحالة المعتاد. فالزائد عن المعتاد هو لحظة الصدق بالنسبة إلى ما هو معتاد، إذ إن الضغط الزائد والمفرط هو الذي يخرج الطبيعة الحقيقية لما هو خافٍ في الظروف المعتادة كجزء من الشخصية الواحدة نفسها.

ولأن حالة الزيادة عن المعتاد هي الحالة الحاكمة في المناطق الخاضعة للكولونيالية، فإنها تكتسب درجة من المعيارية التي تجعلها معتادة. يعني هذا أن التدرج من المعتاد إلى الزائد عنه هو مجرد تَدَرُّج، أي زيادة في الكم وفي القوة حسب رغبة القوة الكولونيالية، ولكنه تدرجٌ لا يعكس أي اختلاف نوعي. أزعم - اتفاقاً مع أفكار فوكو عن أوروبا - أن البلاد التي خضعت للكولونيالية هي الامتداد البنيوي لبنية الدولة الحديثة، بل وجزء من جوهرها، وليست مجرد ملحق عَرَضي بها ومنفصل عنها[٧٠]. فعندما انسحبت بريطانيا

---

(٦٩) تُستخدم هذه الكلمة في علم النفس الإدراكي في سياق التحيّز الإدراكي.

(٧٠) بينما تتوافق هذه السمة المتواصلة مع سرديتي العامة عن سيطرة الإنسان السيادية على الطبيعة وعلى البشر الآخرين، فإن تمييز حنا أرندت بين الكولونيالية الإبادية والهولوكوست غير مبرر، فضلاً عن تناقضه مع سرديتها العامة حول نزوع الحداثة إلى السيطرة على «الطبيعة». «لم يكن هدف كتاب **جذور الاستبداد** وأعمال أرندت هو الربط بين الكولونيالية الأوروبية في أفريقيا والنازية والهولوكوست على الإطلاق، بل كان الفصل بينهما والتمييز بين الهولوكوست وما سبقه من عمليات إبادة». انظر:

A. Dirk Moses, "Hannah Arendt, Imperialisms, and the Holocaust," in: Volker Langbehn and Mohammad Salama, eds., *German Orientalism: Race, the Holocaust, and Postwar Germany* (New York: Columbia University Press, 2011), pp. 72-92, at 78.

من الهند عام ١٩٤٧، فإنها لم تكن تفعل أي شيء مختلف عن تخلي روسيا عن جمهورياتها وأقاليمها الإدارية الجنوبية والغربية بعد سقوط الاتحاد السوفياتي؛ ولم يكن انفصال كيبيك عن كندا بعد استفتاء عام ١٩٩٥ ـ لو حدث ـ ليناقض هذا المنطق، حتى لو كان ذلك من جانب واحد.

إن السيادة وحالة الزيادة عن المعتاد يتداخلان في تكوينهما، إذ إن القانون ليس إلا أداة طيعة في عملياتهما الفكرية والسياسية. وهكذا، فإن العادي وغير العادي لا يوجدان كفئات منفصلة، إذ إن تكوينهما يتغير باستمرار بصورة تخلطهما معاً في كل لحظة. لقد بالغ فرانز فانون (Franz Fanon) في افتراضاته حين زعم أن الكولونيالية هي «عالم منقلب رأساً على عقب»، وأن العادي في هذا العالم يتحول إلى غير عادي، حيث «احتلَّ المَرَضي مساحة العادي»[٧١]. أحسب أن هذه القضية هي قضية تَدَرُّج، إذ يمثل المَرَضي سيادة القوى الكولونيالية بنفس القدر الذي تمثل به السيادة حالة الزيادة عن المعتاد «للكولونيالية»[٧٢]. ولو أن السيادة وقانونها عناصر مُكونة للمَرَضي، تُصبح الدولة الحديثة وبنية فكرها غطاء لإجرام يستمد شرعيته من القانون.

تنتشر السيادة وتتوغل في كامل نطاق النظام السوسيولوجي ـ السياسي الحديث، وقد عززت من فاعليتها منذ القرن السادس عشر. من الخطأ إذاً اعتبارها منتمية إلى إطار سياسي حصري يحدد طبيعتها. فلنفكر في الوحدات الرئيسية الأربع التي تحدد بُنية المشروع الحداثي، وكلها تتشبع بأشكال متعددة من المعرفة والحركة السياديَّين. إن الوحدة الأولى ـ بطبيعة الحال ـ هي البلد الاستعماري نفسه، حيث تنظم الدولة السيادية ـ بوصفها كياناً سياسياً ـ سلوكها الكولونيالي وتمنحه قوة دفع. أما الوحدة الثانية، فهي الموظفون الكولونياليون المُعينون أنفسُهم، والذين يظهرون في شكل جيوش وشركات تجارية منظمة، مثل البريطانيين في الهند والهولنديين في إندونيسيا.

---

(٧١) فانون كما يصف نيلسون مالدينادو ـ تورس. انظر:

Nelson Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity* (Durham: Duke University Press, 2008), pp. 95 and 100.

(٧٢) لا يعني هذه ـ بالطبع ـ التقليل من شأن تحليل فانون، بل التأكيد على أن الكولونيالي هو أوضح مظاهر المرض الذي يُخفي أصوله في بلاد الكولونيالية الأم؛ فمن دون هذا المرض في البلاد الأم، لا يمكن أن يكون هناك مرض في المناطق التي خضعت لكولونيتها.

أما الوحدتان الثالثة والرابعة، فإنهما دائماً مفقودتان في هذه الصورة العامة للكولونيالية الأوروبية، على الرغم من أن أهميتهما لا تقل مطلقاً عن أهمية الوحدتين الأوليين؛ إن هاتين الوحدتين هما الدهماء الخارجون عن القانون(٧٣)، والشخص الكولونيالي بصفته الشخصية العادية.

ليس الدهماء - بكل تأكيد - خارجين عن القانون بأي شكل؛ فهذه التهمة تفترض وجود حكم قانون ثابت ومستقر ومعياري ودائم. لقد كانت السيادة - بوصفها ظاهرة وفئة تحليلية - أصيلة في وحدات المشروع الكولونيالي الأربع؛ إذ إنها تغلغلت في المشروع وحددت شكل تطوره ومضمونه بكل السبل. وبدلاً من كونها قوة منفصلة تناقض النظرة الكولونيالية للبلد الأم، فإن «الأنشطة الإجرامية لدهماء الحدود تمثل وسيلة توسعه الأساسية»(٧٤). وكما جادل المؤرخ السياسي لورنزو فيراشيني (Lorenzo Veracini) بصورة مقنعة، فإن المستوطنين - أفراداً وجماعة وإداريين - اعتبروا أنفسهم دائماً فاعلين مستقلين، وبالتالي مؤسسين لنظم سياسية؛ إذ إنهم «فسروا جهودهم الجماعية كهدف سيادي أصلي ينتقل معهم ويستقل - في نهاية المطاف، وليس بالضرورة بصورة مباشرة - عن النطاق الكولونيالي في البلد الأم»(٧٥). بيد أنه من المهم والدالّ أيضاً أن الدافع وراء السعي نحو السيادة كان سيطرة القوى الكولونيالية على مواطنيها في البلاد التي أخضعتها الكولونيالية. وقد أكد المؤرخ الدستوري عزيز رنا (Aziz Rana) بصورة مقنعة أن المستوطنين - على الأقل في حالة أمريكا الشمالية - تمتعوا بحقوق قانونية وسياسية لا تختلف كثيراً عن حقوق الشعوب المغلوبة والعبيد الأفارقة، إذ احتفظ التاج البريطاني لنفسه بحق استخدام القوة القاهرة ضدهم بنفس قدر استخدامها ضد الشعوب المغلوبة والعبيد(٧٦). ولو أن

---

(٧٣) Wolfe, "Settler Colonialism and the Elimination of the Native," p. 391.

وهو وصف يستعيره من:

James M. Mooney, *Historical Sketch of the Cherokee* (Chicago: Aldine Transaction, 1900), p. 124.

(٧٤) Wolfe, Ibid., p. 392.

انظر أيضاً:

Lorenzo Veracini, *Settler Colonialism: A Theoretical Overview* (London: Palgrave Macmillan, 2010), pp. 56-58.

(٧٥) Veracini, Ibid., p. 53.

(٧٦) Aziz Rana, *The Two Faces of American Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), pp. 37-40.

العنف يولد عنفاً في عالم أوروبا، فإن السيطرة السيادية تولّد ذريتها الخاصة.

أزعم هنا أن السيادة قد أتخمت كل من اشترك في الكولونيالية على كل المستويات. وحتى حين لم يُظهر الفرد ـ في الظاهر ـ شعوراً صريحاً بالسيادة، فإن ذلك يرجع إلى الطبيعة الشركاتية لكل المشروعات الكولونيالية. وقد أُجبر الفرد على البقاء داخل حدود أي كيان جمعي سمح له بأقرب تعبير عن شعوره بالسيادة. ليس من قبيل المصادفة إذاً أن أول ظهور للشركة كان في سياق التوسع الكولونيالي، إذ كانت شركة الهند الشرقية البريطانية معروفة بادعائها السيادة أو ما يشبه السيادة، كما عكست سياساتها الفاسدة سلوكاً سيادياً متكاملاً. لقد سادت هذه السمة السيادية للكولونيالية كل من اشترك فيها على مستوياتها المختلفة، ولم ترتبط بصورة ضرورية أو حصرية بمجرد الطمع في الثروة أو الأرض. لقد ارتبط المشروع ـ فردياً وجماعياً ـ بالسيطرة السيادية على أرض جديدة اعتُبر سكانها الأصليون مجرد شيء عَرَضي يمكن التخلص منه، وحيث كانت الإرادة هي الكابح الوحيد لإرادة القوة.

لقد كانت القدرة على التكوين الذاتي مُمكنة فقط من خلال تصوّر للاستقلال علا على كل تصورات القانون «المعياري» المُعتاد، بما في ذلك قانون البلد الأم، والذي اعتبره الكولونياليون أنفسهم طاغياً. تُعد الكولونيالية الاستيطانية الأمريكية ـ من بداياتها وصولاً إلى الحرب الأهلية ـ والمستوطنون الإسرائيليون في الضفة الغربية نماذج لطرفي نطاق كولونيالي سيادي واحد؛ فقد مثلت الحالة الأولى قصة عمل سيادي ناجح، وكانت الأخرى ـ حتى الآن ـ ناجحة بصورة كبيرة وإن كانت جزئية. ولا يُعد «الدهماء الخارجون على القانون» أقل خروجاً على القانون لمجرد إعلان سيادتهم الخاصة. فالسيادة منتِجة، ليس فقط لقانون معياري أو لحكم قانون، بل لإرادة القانون. إن الخلط بين الإثنين هو خلط بين السبب والنتيجة. لقد هاجمت الإرادةُ السيادية في المشروع الكولونيالي حضورَ أهل البلاد الأصليين بوصفهم «حجارة» يجب أن تزال من طريقها، وقد جاء القانون ليضع هذه الرغبة موضع التنفيذ[٧٧]. وقد تغير القانون حسب

(٧٧) نجد أحد النماذج الحادة في قوننة عمليات تهجير سكان القارة الأمريكية الأصليين في الولايات المتحدة. انظر: =

الظروف؛ فلو كان التكوين الذاتي يعني استحقاقاً سياسياً أو غيره، فإن التهديد الوجودي الذي تحدث عنه كارل شميت يصبح جزءاً أصيلاً من الوعي والحضور الكولونياليين. فبمجرد استشعار تهديد كهذا، لا يعود الاستثناء استثناءً، حتى في الدول الكولونيالية نفسها. لقد مثّلت البلاد التي خضعت للكولونيالية ـ نظراً لكونها عُرضة لذلك الاستشعار ـ درجةً قوية من ذلك «الاستثناء» الذي تحوّل إلى سلوك نمطي اعتيادي.

(٦)

يسمح لنا كل ما سبق بعرض هذا التصور البياني للعلاقة بين الكولونيالية والإبادة. يقدم وولف ـ اعتماداً على مفهوم الإبادة عند رافاييل ليمكن (Raphael Lemkin) ـ طرحاً مفاده أن هناك أبعاداً إيجابية وأخرى سلبية لظاهرة الإبادة.

> فسلبياً، تسعى [الإبادة] لتصفية مجتمعات أصحاب الأرض؛ أما إيجابياً، فهي تؤسس مجتمعاً كولونيالياً جديداً على الأرض المصادرة... وفي جانبها الإيجابي، يُعد التخلص من السكان مبدأ منظِّماً من مبادئ المجتمع الكولونيالي ـ الاستيطاني أكثر من كونه حدثاً فردياً. تتضمن النتائج الإيجابية لمنطق التخلص التشجيع الرسمي على اختلاط الأجناس، وإلغاء حق السكان في الأملاك الفردية، واختطاف الأطفال، وتغيير الدين، وإعادة التشكيل الاجتماعي في مدارس الإرساليات أو المدارس الداخلية، وسلسلة كبيرة من عمليات الدمج الحيوية ـ الثقافية. تعد كل هذه السياسات ـ بما فيها القتل على الثغور ـ سمات للكولونيالية الاستيطانية[٧٨].

يسعى وولف ـ من خلال الإصرار على شمول مفهوم الإبادة لما أطلق عليه «إعادة الهندسة» الشاملة للثقافة والفرد الخاضعين للكولونيالية (بالمعنى

Robert A. Williams, Jr.: *Like a Loaded Weapon: The Rehnquist Court, Indian Rights, and the Legal= History of Racism in America* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2005), and *The American Indian in Western Legal Thought: The Discourses of Conquest* (Oxford: Oxford University Press, 1990), and Linsday G. Robertson, *Conquest by Law: How the Discovery of America Dispossessed Indigenous Peoples of their Lands* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

(٧٨) Wolfe, "Settler Colonialism and the Elimination of the Native," p. 388.

الأداتي للذاتية والهوية) - أن يتجنب الإشكاليات التي تنتج عن مسميات مثل «الإبادة العرقية الحضارية» (ethnocide) و«الإبادة الثقافية»؛ إذ إن «كونها ليست الشيء الحقيقي، فإنها تُهدد بحل نفسها». بيد أن وولف يشير إلى مشكلة مركزية في كل الخطاب - الأكاديمي أو الشعبي - عن الإبادة، ألا وهي أن العقلية الحديثة قد فُتنت بالهولوكوست بوصفه «النموذج»[٧٩]، وهو ما قلل من أهمية الأشكال الأكثر تعقيداً التي يُطلق عليها «الإبادة البنيوية».

ربما أضاف وولف إلى هذا أن استمرار معنى الإبادة كحدث فردي من القتل السريع على نطاق واسع يرجع أيضاً إلى الممارسات الخطابية الحديثة الساعية لتطبيع الإبادة البنيوية. في الواقع، إن الرأي السائد والمتداول في العالم الحديث - ولا سيما بين المعاصرين من أبناء الشعوب التي خضعت للكولونيالية - هو أن تاريخهم في القرنين أو القرون الثلاثة الماضية كان عملية حتمية أو خطوة «طبيعية» على طريق التقدم. يرجع هذا الأمر إلى أن هؤلاء لم يعرفوا أي شيء آخر (ما يحرمهم من أي منظور مقارن)، وأيضاً إلى أنهم تربوا - كنظرائهم الغربيين - على عقيدة التقدم، والتي كانت هي نفسها أداة أساسية وقوية من أدوات الإمبريالية. ما أقصده هنا هو أن سياسة خطاب عقيدة التقدم التي جعلت الهولوكوست استثناء، جعلت الإبادة البنيوية - بصورة متزامنة - جزءاً أصيلاً من معيارية التاريخ الحديث، ما جعل عملية محو الثقافات «التقليدية» تبدو كما لو كانت تطوراً «طبيعياً».

يزعم وولف أيضاً أن الهولوكوست «يُبرئ الأمم الغربية المعادية للسامية التي كانت في الجهة المعارضة للنازيين»، وأن «هذه الدول ليس لديها ما تكسبه من مسؤوليتها عن عمليات الإبادة الكولونيالية». مع صحة هذا الأمر، إلا أن الأكثر واقعية هو عدم قصر التفسير على التخطيط السياسي، بل النظر إلى هذه الظاهرة بوصفها جزءاً من السردية العامة للتقدم التي جعلت الهولوكوست استثناء. لا يرجع ذلك إلى حساسية القضية المعروفة فحسب، بل إلى أن الزعم - والذي قال به عالم الاجتماع سيغموند باومان (Sigmund Bauman) وحنا أرندت وآخرون - بأن الهولوكوست هو مظهر من

(٧٩) عن استخدام الهولوكوست كـ«صناعة»، انظر:
Norman G. Finkelstein, *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering* (London: Verso, 2003).

مظاهر الحداثة وسمة أصيلة من سماتها يستدعي مزيداً من البحث في المستويات الأعمق لنزعة الحداثة التدميرية. ويتضمن هذا نظرة معقولة إلى الإبادة البنيوية التي هي **الأساس التاريخي للمشروع الحداثي نفسه**. وهنا أيضاً لا تعد السياسة هي القضية الأصلية، بل بنى الفكر؛ فالهولوكوست ـ بوصفه حدثاً «نموذجياً» وبنية وسردية نموذجيتين ـ لم يكن بهذه الصفات نتاجاً للشر النازي، بل لعقيدة التقدم الحديثة. لقد حقق الشر النازي الإمكانات الحديثة في الواقع، بيد أن الاستثناء كان ـ هو نفسه ـ صنيعة هذه العقيدة.

تفتح فكرة وولف عن الإبادة البنيوية آفاقاً واسعة للبحث الذي قد يتمكن من إعادة كتابة تاريخ الكولونيالية وبالتالي الحداثة. إن أحد المتطلبات الأساسية لهذه المراجعة التاريخية هو الاعتراف بالظواهر السياسية ثم تجاوز أهميتها ومضامينها السياسية. وفي سبيل تحقيق هذا الأمر، قد ننظر إلى الكولونيالية بوصفها مشروعاً حديثاً من التحول الكامل يسعى ـ **بصورة دائمة** ـ إلى إعادة تشكيل الفرد. لقد كان هذا الأمر ـ وليس الأرض ـ هو الهدف النهائي للكولونيالية في شكلها الاستيطاني أو غيره، وفي استشراقها وعلمانيتها واقتصادها. إن الكولونيالية الاستيطانية تعمّق فقط من ظاهرة الكولونيالية، ولكنها لا تخلق بُنية فكر مختلفة لها. كما أن مستويات العمق تحدد الكم والقدر ـ وليس الكيف والنوع ـ لحالة «الزيادة عن المعتاد» التي ناقشناها في هذا الفصل.

لقد كانت مصادر الكولونيالية الأوروبية ـ والتي تقع بالضرورة في أوروبا نفسها[٨٠] ـ نتاج أنظمة القوة نفسها إلى حدٍّ ما، سواء كانت هذه الأنظمة بريطانية أو فرنسية أو إيطالية أو سويدية أو هولندية. وترجع مظاهر الاختلاف بين هذه الأنظمة في طريقة إدارتها لمشاريعها الكولونيالية إلى حجر لاتور، الذي أخذ ـ بدوره ـ أشكالاً وأحجاماً وصفات مختلفة في المناطق المختلفة التي خضعت للكولونيالية. لم تكن الفاعلية قضية هنا، بل كانت القضية هي كيفية نحت الحجر. لقد كانت بعض الحجارة قاسية بدرجة تجعل من المتعذر نحتها، وتعرضت بالتالي للتحطيم والسحق. وكانت بعض الحجارة الأخرى كبيرة الحجم، فاستدعى الأمر تقطيعها ونحتها وإعادة تصميمها. لقد

---

(٨٠) ناقشنا بعداً آخر لهذا الطرح في مقدمة هذا الكتاب.

كان حجر لاتور في الهند ـ كما هو واضح ـ أكبر حجماً مما يمكن إزالته، ما جعل النحت هو السبيل الوحيد في التعامل معه؛ أما في الأمريكتين، فقد كان الحجر صغيراً بما يكفي ـ بسبب القوى الطبيعية، كالإنفلونزا والتيفود والكوليرا وما شابهها ـ لتهشيمه تماماً، مع الأخذ في الاعتبار اعتقاد الأوروبيين أن الحجر لم يكن طيّعاً بحيث يصلح للنحت. بعبارة أخرى، لم يكن العامل المتغير هو بنية الفكر التي أسست الكولونيالية وحكمتها، بل إمكانية تحقيق منطقها وقيمها. لقد حددت المعطيات «الطبيعية» في المناطق الخاضعة للكولونيالية إذاً مسارها وشكلها.

لقد ارتبطت طريقة تنفيذ المشروع **بالأسلوب**، وليس ببنية فكر مختلفة نوعياً. لقد اعتُبر الكولونياليون الفرنسيون بصفة عامة أكثر إراقة للدماء من نظرائهم الإنكليز، بيد أن الاختلاف بينهما كان في نمط أداتية كل منهما، وليس في طبيعة هذه الأداتية نفسها. لا يعني هكذا الطرح المتداول عن كون البريطانيين أكثر «ذكاء» من الفرنسيين في إدارة البلاد التي خضعت لهم أكثر من هذا التفسير: كان البريطانيون أعلى كفاءة في وضع بنية الفكرة تلك موضع التنفيذ على الأرض. فعند توفر الظروف المناسبة ـ أي أعلى قدر من الكفاءة الكولونيالية فضلاً عن امتلاك حجر لاتور والتحكم فيه بصورة كاملة ـ يتحقق ذلك الواقع عبر أقصر الطرق وبأوضح الصور الممكنة.

يتضمن كون الكولونيالية الاستيطانية قدراً مختلفاً من النوعية الكولونيالية نفسها أن للكولونيالية أشكال وجود دقيقة. إن النموذج الكلاسيكي هنا هو الدولة العثمانية، رجل أوروبا المريض. لقد كانت الدولة العثمانية رسمياً دولة مستقلة ذات سيادة، ولم تتعرض لما اعتدنا أن نعتبره كولونيالية. بيد أنه كما شرحتُ سابقاً، خضعت هذه الدولة لضغوطات متعددة أجبرتها على القيام بتحولات **بنيوية** (على غرار إبادة وولف البنيوية) لم تقل في عنفها أو سرعتها عن التحولات التي مرت بها الهند تحت الاحتلال البريطاني المباشر[٨١]. ولم تكن الإبادة البنيوية للعثمانيين أقل نجاحاً من غيرها. وحين فرغت أوروبا من الدولة العثمانية، وبعد عقود كثيرة من السيطرة

---

(٨١) القسم السابع من الفصل الثاني. انظر أيضاً:

Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009), pp. 396-420.

المستمرة، لم يتبقَّ من هذه الدولة إلا ذاكرة بعيدة ومشوهة. لم يتم القضاء على الدولة العثمانية مؤسسياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً وفكرية وسياسياً فحسب، بل تعرض تاريخها للتشويه إلى أقصى قدر ممكن.

لو أنه كانت للمجتمع العثماني ـ كأي مجتمع شرقي آخر ـ ميزة، فإنها لم تكن أشكاله السياسية، بل مؤسساته المتميزة، وممارساته الاجتماعية، و«نظامه» التعليمي المتفرد، وطرائقه الأخلاقية ـ الصوفية في التعبير عن نفسه، وشكل وجوده في العالم الطبيعي والكون بصفة عامة، ونظام قيمه العام. لقد كان نظام القيم هذا بنفس قوة واستدامة أي نظام آخر، إذ كانت الاستدامة هي التأقلم التدريجي والمستمر مع أشكال الوجود الأسبق، والتي ترجع إلى بابل القديمة والعالم الذي أحاط بها. لم يحدث قط في تاريخ هذه المنطقة من العالم ـ وأظن في أي منطقة من العالم ـ أن تحول أي مجتمع، صغيراً كان أو كبيراً، بصورة بنيوية من داخل الفرد إلى خارجه بصورة أدت إلى القضاء الكامل على نمط وجوده من العالم. إن كون الكولونيالية الأوروبية لم تنفّذ أي «واقعة» إبادية ضد العثمانيين هو ما يجعل إبادتهم أوضح النماذج الكلاسيكية للإبادة البُنيوية، بل وأوضح ـ في نظري ـ من الإبادة التي تعرض لها سكان أمريكا الأصليون على يد الأوروبيين.

(٧)

حين يتعلق الأمر بالإبادة البنيوية، نجد الحالة العثمانية في أقصى طرف نطاق تقع في طرفه الآخر حالات مثل الحالة الأمريكية والأسترالية والإسرائيلية، على اختلاف نتائج هذه الحالات. وتقع أغلب الحالات الأخرى بين هذين الطرفين. قد يكون من المجدي هنا التوقف قليلاً عند الحالة الإسرائيلية، إذ إنها تمثل واحدة من أوسع حالات الكولونيالية الاستيطانية مجالاً وأكثرها عمقاً، كما أنها تظهر دور المعرفة الأكاديمية، بما في ذلك الاستشراق، في مشروع الكولونيالية المباشرة[٨٢]. وبقدر ما تمثل

---

(٨٢) لتحليل سياسي وأخلاقي متعمق للعلاقة المعقدة بين الصهيونية وأشكال المعرفة الحديثة، انظر:

Ilan Pappe, *The Idea of Israel: A History of Power and Knowledge* (London: Verso, 2014).

انظر أيضاً: =

أنماط الكولونيالية المتعددة ظاهرة تناظر أنماط الوجود السياسي ـ القانوني المعيارية، فإن إسرائيل تمثل نموذجاً معيارياً لحالة الزيادة عن المعتاد. يساعدنا تحليل وولف كثيراً هنا، وإن ظل في حاجة إلى إضافة. لقد كان المشروع الصهيوني ـ كما هو معروف ـ جزءاً أصيلاً من الكولونيالية الأوروبية[٨٣]، إذ نشأ في التربة الأوروبية وقلّد كثيراً من التجارب الكولونيالية الأوروبية، ولا سيما التجربة الأمريكية. وعلى الرغم من أنه ليست لإسرائيل دولة أم ـ كما هي الحال مع البريطانيين في الهند أو الفرنسيين في الجزائر ـ فإنها تستعيض عن ذلك بعلاقات قوية وخاصة مع الجماعات الصهيونية ذات الثقل السياسي والمالي في الغرب[٨٤]. تدعم هذه الجماعات إسرائيل

Gershon Shafir, "Zionism and Colonialism: A Comparative Approach," in: Michael N. Barnett, = ed., *Israel in Comparative Perspective* (New York: State University of New York Press, 1996), pp. 227-242, at 228.

يجادل شافير أنه على الرغم من أن «الكولونيالية الصهيونية» هي «قالب معين»، فإنها «لم تمحُ تشابهها الجوهري مع تجارب الكولونيالية الاستيطانية الخالصة الأخرى» (ص٢٣٠). «لقد أسست الكولونيالية الاستيطانية الخالصة «اقتصادًا يقوم على العمالة البيضاء» التي سمحت ـ مع الطرد القسري أو القضاء على السكان الأصليين ـ للمستوطنين «بالاحتفاظ بشعور من التجانس الثقافي والعرقي يتطابق مع مفهوم المواطنة الأوروبية»» (ص٢٢٩). انظر أيضاً:

A. Dirk Moses, "Empire, Resistance, and Security: International Law and the Transformative Occupation of Palestine," *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*, vol. 8, no. 2 (Summer 2017), pp. 379-408.

(٨٣) انظر، على سبيل المثال:

Masalha, *The Palestine Nakba: Decolonizing History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory*, pp. 53-74.

(٨٤) يناقض طرح غيرشون شافير القائل بأن الصهاينة لم يكن لهم «دولة كولونيالية أُم» البيانات التي يذكرها هو نفسه في مقاله. انظر:

Shafir, "Zionism and Colonialism: A Comparative Approach," p. 230.

فعلى الرغم من عدم وجود دولة كولونيالية أم ذات قومية واحدة، فإن الدعم السياسي والمالي الذي تحصل عليه الحركة ـ بصورة مباشرة وغير مباشرة ـ من التجمعات اليهودية في الشتات تعوض هذا النقص. إن استمرار الهجرة الأولى (first Aliya) (من عام ١٨٨٢ إلى عام ١٩٠٣) ونجاحها النسبي ـ باعتراف شافير نفسه ـ ترجع لمساعدة «عضو من أسرة روتشيلد» (ص٢٣٢). كما أنه بعد عام ١٩٧٣م تحديداً، ارتبط الدعم الأمريكي المالي ـ المباشر وغير المباشر ـ والدعم السياسي غير المشروط بقضية العلاقة بين الكولونيالية الاستيطانية والدولة الكولونيالية الأم.

عن المساعدات المالية الأمريكية لإسرائيل، انظر:

Shirl McArthur, "A Conservative Estimate of Total U.S. Direct Aid to Israel: Almost $138 Billion," *Washington Report* (October 2015), pp. 28-30, <http://www.wrmea.org/congress-u.s. - aid-to-israel/u.s. - financial-aid-to-israel-figures-facts-and-impact.html>. =

أيديولوجياً ومادياً لدرجة تقويض سياسات دولها الخارجية، ولا سيما الولايات المتحدة(٨٥). تعوض هذه العلاقات ـ فضلاً عن الدعم غير المشروط من حكومات الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي إلى حدٍّ كبير ـ الغياب الرسمي لدولة أم.

لقد قامت إسرائيل على أسطورة الشعب اليهودي بلا أرض الذي يجد أرضاً بلا شعب؛ ففي المخيلة الصهيونية السائدة، لا يُعد الفلسطينيون شعباً، تماماً كما لم يعتبر الدستور الأمريكي «السود» شعباً. بيد أن الحالة الصهيونية تُعد أكثر حدة من الحالة الأمريكية، إذ سكن الفلسطينيون الأرض لآلاف السنين ولم يُجلَبوا لها كرقيق. وعندما اكتُشف الفلسطينيون من حين لآخر في شكل حجر لاتور ـ كما حدث مع جابوتنسكي ـ فإنهم أعطوا الخيار: إما القبول بالصهيونية وبسيادتها، وإما ترك البلد(٨٦). ولم يكن خيار بقاء الفلسطينيين سادة على أرضهم ـ على أساس كون اليهود المهاجرين ضيوفاً لجؤوا إلى فلسطين تحت سيادة أصحابها ـ مطروحاً. لم يطرح هذا الخيار تحديداً لأنهم لم يوجدوا، وبصرف النظر عن وجودهم المادي. فالفلسطينيون لم يكونوا أكثر من امتداد للطبيعة، لا يصلح معهم إلا الترويض والسيطرة

= وعن عرض حسب السنوات، باستثناء ضمانات القروض، انظر:

"U.S. Foreign Aid to Israel: Total Aid (1949-Present [2017])," in Jewish Virtual Library, <http://www.jewishvirtuallibrary.org/total-u-s-foreign-aid-to-israel-1949-present>.

كما أنها ليست من قبيل المصادفة أن إسرائيل هل المتلقي الأكبر للمساعدات العسكرية من بين ما يقارب المئتي دولة التي تتلقى مساعدات أمريكية. انظر:

"How Does the U.S. Spend Its Foreign Aid?," Council of Foreign Relations (11 April 2017), <http://www.cfr.org/backgrounder/how-does-us-spend-its-foreign-aid>.

(٨٥) انظر، على سبيل المثال:

John J. Mearsheimer and Stephen M. Walt: "The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy," *Middle East Policy*, vol. 13, no. 3 (Fall 2006), pp. 29-87, and *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy* (Toronto: Viking Canada, 2007).

(٨٦) انظر:

Benny Morris, "For the Record," *Guardian*, 13/1/2004.

يقول موريس: «تدل المعلومات المتوفرة حديثاً على أن النقاد الإسرائيليين كانوا مخطئين، إذ إن قادة الصهيونية في العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين ـ من ديفيد بن غوريون رئيس الوزراء المؤسس، مروراً بحاييم وايزمان الرئيس الليبرالي للمنظمة الصهيونية العالمية، ومناحم يوسيشكين (Menahem Ussishkin) وزايف جابوتنسكي ـ دعموا فكرة [النقل]».

كما كانت حال الأرض نفسها[٨٧]. لقد امتد هذا التصور من بدايات نشأة الحركة الصهيونية إلى الحاضر، وقد أكده قادة إسرائيل مراراً وتكراراً بصيغ دراماتيكية، ولكنها تعبر بالفعل عن الحقيقة[٨٨].

بيد أن حجر لاتور كان أكبر حجماً من قدرة المشروع الصهيوني على النحت أو السحق الكامل. لقد زاد عدد الفلسطينيين كثيراً عن عدد المهاجرين اليهود في فلسطين، وقد شكلوا جزءاً من أمة عربية أكبر أحاطت بكل جوانب إسرائيل باستثناء جهة البحر. وبسبب هذه الحقائق السكانية والثقافية والجيوسياسية، لم يكن الفلسطينيون طيّعين بما يكفي لمشروع إعادة الهندسة الثقافي والمعرفي، وهو وضع يناظر بشدة مواقف الأوروبيين من سكان أمريكا الأصليين. لا يعني هذا أن هوية الفلسطينيين وذاتيتهم كانت أكثر التحاماً بالتراث القديم ممّا هو عند الهندوس أو المسلمين في الهند. كان سبب ذلك هو طبيعة المشروع الصهيوني الإقصائية وضعفه المؤسسي الذي جعل من الصعب عليه أن يقوم بعملية «غزو ثقافي» واسعة لسكان فلسطين الأصليين. وعندما بدأ البريطانيون بقوة في عملية تحويل الهند ـ ولا سيما بعد التمرد الكبير (Great Mutiny) في عام ١٨٥٧ ـ كانوا قد أسسوا بالفعل مؤسساتهم الثقافية والسياسية، وقد كانوا قوة عظمى سياسياً وعسكرياً ولاعباً رئيسياً في نشأة الحداثة منذ فترة طويلة سابقة على ذلك. على خلاف هذا، لم تكن الحركة الصهيونية، وحتى في عام ١٩٤٨م، قد أسست هوية

---

(٨٧) أعلن الزعيم الصهيوني الرائد حاييم وايزمان ذات مرة أن «فلسطين ستصبح يهودية. . . بنفس قدر أمريكيّة أمريكا»، وأن السكان الفلسطينيين يمكن اعتبارهم مثل «حجارة يهودا، مجرد عقبات يجب أن تُزاح من طريق صعب». انظر:

Masalha, *The Palestine Nakba: Decolonizing History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory*, 54.

(٨٨) تقول غولدا مائير (Golda Meir): «ليس الأمر وكأنه كان هناك شعب فلسطيني في فلسطين ثم جئنا وطردناهم واستولينا على وطنهم؛ إنهم لم يكونوا موجودين أصلاً». انظر:

Judd Yadid, "Israel's Iron Lady Unfiltered: 17 Golda Meir Quotes on Her 117th Birthday," *Haaretz*, 3/5/2015, <http://www.haaretz.com/israel-news/.premium-1.654218>.

ويقول رفاييل إيتان (Raphael Eitan): «عندما استوطنّا الأرض، كان أقصى ما كان يمكن للعرب القيام به هو الركض كالصراصير في قارورة». انظر:

David K. Shipler, "Most West Bank Arabs Blaming U.S. for Impasse," *New York Times*, 14/4/1983, <http://www.nytimes.com/1983/04/14/world/most-west-bank-arabs-blaming-us-for-impasse.html>.

ناضجة بوصفها دولة أو حتى ثقافة، ما جعل البدء في مشروع إعادة الهندسة الثقافية مستحيلاً. ترك هذا الأمر لإسرائيل ـ مع طبيعة الحركة الإقصائية ـ طرقاً كولونيالية أخرى معروفة، أي الطرد. ومن هنا بدأت قضية اللاجئين الفلسطينيين الذين تجاوز عددهم ربع المليون شخص في عام ١٩٤٨م. وقد تم اتباع السياسة نفسها بعد حرب عام ١٩٦٧م، ولم تتوقف بعدها قط، وإن انخفض معدل تنفيذ المشروع في الآونة الأخيرة، على ما يبدو.

يرجع هذا الانخفاض في معدل تنفيذ المشروع بوضوح إلى عدة أسباب ترتبط جميعها بحسابات محكمة عن السبل الأفضل والأكثر فاعلية لاستكمال المشروع الكولونيالي. يجادل المؤرخ المرموق إيلان بابه (Ilan Pappé) بصورة ثاقبة في خاتمة كتابه **التطهير العرقي لفلسطين** أنه يوجد «كثير من الفلسطينيين الذين ليسوا تحت الاحتلال، ولكنهم. . . ليسوا بمعزل عن خطر التطهير العرقي المحتمل في المستقبل. يبدو الأمر مرتبطاً بالأولويات الإسرائيلية، وليس بتراتبية لفلسطينيين أكبر حظاً وآخرين أقل حظاً منهم»[٨٩]. فالضفة الغربية التي يقل سكانها تدريجياً تقع تحت السيطرة الإسرائيلية الفعالة، إذ استولى عليها بصورة كبيرة المستوطنون اليهود. إن الكولونيالية هناك قد اكتملت تقريباً. أما قطاع غزة ـ ذلك الشريط الأرضي الضيق الذي يفيض بما يقارب مليوني فلسطيني ـ فقد خلقت إسرائيل منه مجالاً للقتل في الهواء الطلق من خلال حملات قذف جوية تتتابع ببعض الانتظام. كما يعد القطاع ـ والذي يعاني حصاراً منذ عام ٢٠٠٧ ـ موقعاً لعملية من الإزالة والإبعاد التدريجيَّين، وهي وسيلة كولونيالية أخرى. فالإبعاد والإقصاء هما نتاج لكون الإبادة الشاملة والسريعة (أي التي تأخذ شكل الحدث المعين) غير عمليّة، إذ إنها تلفت أنظار المجتمع الدولي وتنذر بنتائج تشبه حالة «الفصل العنصري» في جنوب أفريقيا. بيد أن هذه القيود السياسية والنفسية على إسرائيل لا تمنع على الإطلاق من التخطيط لشكل غير تقليدي من المحو الجماعي وتنفيذه، كما يشير بابه (Pappé).

وفي ضوء الخطاب العالمي عن الحداثة التقدمية ـ حيث يظهر الهولوكوست باعتباره استثناءً يهدف إلى زيادة حدة معاداة السامية، وبالتالي

---

(٨٩) Ilan Pappe, *The Ethnic Cleansing of Palestine* (London: Oneworld, 2006), p. 260.

يجعلها أكثر فائدة في حشد الدعم لإسرائيل - وفي ضوء دور الدعاية الإسرائيلية في تغذية هذا الخطاب، نشأ الهولوكوست كـ«نموذج غير نموذجي»، حسب وصف وولف الدقيق[٩٠]. وهكذا، يظن قادة إسرائيل - فيما يبدو - أن أشكال المحو الأخرى لا يمكن رصدها (كما هي حال الإبادة البنيوية) إذا تم تنفيذها بصورة تدريجية. لا يتطلب هذا الأسلوب معسكرات اعتقال أو منظومة بيروقراطية ظاهرة أو غرف غاز، وإنما يتطلب ما يشبه الحرب التقليدية التي تصور على أنها عقاب لجماعات متطرفة تهدد أمن الدولة اليهودية. بيد أن تأسيس هذا التهديد الوجودي له سوابق؛ إذ أخبرنا كارل شميت أن هذا التهديد أساسي في مفهوم السياسي وللتمييز بين العدو والصديق، وبالتالي لأسلوب حياة **كل** الدول الحديثة. بيد أن العدو لا يحتاج إلى تقديم نفسه كعدو على الإطلاق؛ فحتى الجماعات داخل الدول يمكن أن **يُتصور** تمثيلها لهذا التهديد، ومهما كان هذا التصور محض خيال. وفي ضوء وضع الفلسطينيين الضعيف وانعدام قدراتهم بصفة عامة، فإن حملات التطهير تُردِّد البنية الأساسية من التهديد الوجودي المرتبط بالأمن، وهي تقوم لهذا السبب على أيديولوجية **مؤسِّسة** تعزو إلى الفلسطينيين نمطاً تحت - إنساني من الوجود في الوقت الذي يصوِّر فيه الطرف الكولونيالي على أنه «شعب الله المختار».

إن التهديد الوجودي هو إحدى دعائم شروط المُمكن الخاصة بالدولة الحديثة وحجر الزاوية في السياسي وسليل السيادة المطلقة، معرفية كانت أو سياسية. إن هذا التهديد احتمال كامن توقظه العلاقات الدولية اليومية. تحول هذا التهديد في الولايات المتحدة من الخطر الشيوعي خلال الحرب الباردة إلى الخطر الإسلامي، ولا سيما بعد عام ٢٠٠١م. قد يكون أوضح مثال على خيالية هذا الخطر - التعسفي حتى النخاع، ولا سيما في حالة الإسلام - هو الاتهام الزائف للعراق تحت حكم صدام حسين بحجة امتلاكه أسلحة دمار شامل. كما يُعد الرايخ الثالث نموذجاً أكثر تعقيداً وصلة بهذه النقطة.

(٩٠) Wolfe, "Settler Colonialism and the Elimination of the Native," p. 402.

انظر أيضاً:

Amos Goldberg [et al.], "Israel Charny's Attack on the Journal of Genocide Research and Its Authors: A Response," *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*, vol. 10, no. 2 (2016), pp. 3-22.

لقد صَوّر هتلر اليهود في كتابه **كفاحي** ليس كتهديد فحسب، بل أيضاً كتهديد وجودي لأمن الرايخ ولتماسك الأمة الآرية. لقد صُوّر اليهود في كتاب هتلر - وكما اعتبرهم قادة الرايخ بصفة عامة - بصورة فعلية على أنهم تهديد كولونيالي عازم على إخضاع الأمة الألمانية من خلال المال والمصارف وأمور أخرى(٩١). بيد أن هذا الإخضاع لم يكن حتى احتمالاً قد يطرأ على البال، ولا سيما في ضوء «تفوق» الجنس الآري و«انحطاط» اليهود (وهو فكر ابتكره الاستشراق الألماني الفيلولوجي، كما ينبغي أن نتذكر). لم يكن الأمر بحاجة إلى أكثر من خطوة صغيرة إذاً لتحويل اليهود «ذوي الجنس المنحط» إلى نوع قابل للكولونيالية. وقد كان على أساس هذه الأيديولوجية أن تعرض اليهود للحرق بالملايين في وسط أوروبا، وتم استهدافهم في المناطق السوفياتية الشرقية بأعداد مساوية خلال الحملة الروسية. إن الإبادة التدريجية والكولونيالية الاستيطانية والإبادة بوصفها حدثاً والكولونيالية غير الاستيطانية والإبادة البنيوية هي كلها أشكال وأساليب مختلفة تنبع من العقلية نفسها، ومهما تغير الطرف الفاعل أو بدا مختلفاً عن نظرائه.

إضافة إلى ذلك، ليس عرب ١٩٤٨ الذين سُمح لهم بالبقاء بعد حرب سنة ١٩٤٨م بمأمن من الطرد؛ فالخطاب الإسرائيلي يفيض بمناقشات مستمرة عن «خطة النقل» (Transfer Plan)(٩٢)، وهي سياسة تم طرحها لتأمين أغلبية يهودية مطلقة في إسرائيل(٩٣). يقول وولف:

> من الجدير بالملاحظة - لغرض المقارنة - أن تحويل سياسات الدمج الكامل في الولايات المتحدة وأستراليا إلى سياسات راديكالية متطرفة قد صاحبت إغلاق الحدود، ما منع وجود حلول وقتية مكانية كإزالة الحدود. ففي مجتمعات قارِّية كمجتمعات القارة الأوروبية، تمثل

---

(٩١) Moses, "Colonialism".

(٩٢) عن هذه الخطة في التاريخ الصهيوني، انظر:

Nur Masalha, *Expulsion of the Palestinians: The Concept of "Transfer" in Zionist Political Thought, 1882-1948* (Washington, DC: Institute for Palestine Studies, 1992).

(٩٣) يقول المؤرخ المرموق إيلان بابه إن هؤلاء «الذين يعيشون تحت أكبر أوهام الأمن - أي فلسطينيّي إسرائيل - قد يتم استهدافهم في المستقبل. لقد عبر ٨٦ بالمئة من يهود إسرائيل في استبيان حديث عن رغبتهم في «نقلهم»». انظر:

Pappe, *Ethnic Cleansing of Palestine*, p. 260.

الحدود حدوداً قومية وليست معياراً متحركاً للتوسع. أما الحدود الإسرائيلية، فلها سمات الصنفين. فعلى الرغم من الإدمان الصهيوني لتوسيع الحدود، فإن الحدود الإسرائيلية لا تستبعد خيار الإزالة (وقد نضيف في هذا السياق أنه من المستغرب على أمة ألقت سكان الأرض الأصليين على الرمال أن تدعي الخوف من إلقائها في البحر). وكما أخذ منطق الإزالة والإبعاد أشكالاً مختلفة في السياقات الكولونيالية ـ الاستيطانية الأخرى، لم يقتصر التوجه الإسرائيلي المستمر في طرد الفلسطينيين على الاستخدام العشوائي للقوة. فكما لاحظ باروخ كيمرلينغ (Baruch Kimmerling) وجول مجدل (Joel Migdal)، على سبيل المثال، سمح المسؤولون الإسرائيليون بلم شمل العائلات «في اتجاه واحد [فحسب]، أي إلى خارج إسرائيل». إن قانون العودة يلزم الدولة العبرية بقبول مهاجرين غير محدودي العدد ولكنهم مقيدو العنصر العرقي. وعلى الرغم من رسميات المواطنة، فإن هذا العامل يناهض فكرة ضم السكان الأصليين غير اليهود. وهكذا، لا يجب أن ينظر إلى الدمج على أنه رديف دائم للكولونيالية الاستيطانية؛ فالدمج هو إحدى سياسات المحو التي يتم تفضيلها في ظروف تاريخية معينة[٩٤].

تشتمل الحالة اليهودية إذاً على كافة خيارات الكولونيالية والدولة الكولونيالية الحديثة: التطهير السكاني الشامل للأرض الفلسطينية داخل الخط الأخضر (١٩٤٨)، وتطهير موازٍ للضفة الغربية بعد عام ١٩٦٧م، والمحو الكامل للبنية التحتية الفلسطينية والمؤسسات والتراث الثقافي وأكثر من ٤٠٠ قرية فلسطينية[٩٥]، لتحل محلها كلها كيانات صهيونية بصورة حصرية (من خلال أسلوب «دمّر واستبدل»)[٩٦]. تشمل الإجراءات المتبعة القتل الجماعي

(٩٤) Wolfe, "Settler Colonialism and the Elimination of the Native," pp. 399 -400.

(٩٥) Walid Khalidi, *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948* (Washington, DC: Institute for Palestine Studies, 1992).

(٩٦) تمثل هذه الطريقة ـ المشتركة بين كل أشكال الكولونيالية ـ مكوناً تتمسك به الأيديولوجية الصهيونية عن وعي وقصد منذ نهاية القرن التاسع عشر. يقول وولف: «كما لاحظ تيودور هرتزل ـ أبو الصهيونية ـ في روايته الاستعارية، 'إذا أردت استبدال مبنى جديد بقديم، فلا بد أن أهدم قبل أن أبدأ بالبناء». انظر:

Wolfe, Ibid., p. 388.

وقد تذكر نائب عمدة سابق لغرب القدس ـ ميرون بنفينستي (Meron Benvenisti) ـ بعدها بنصف =

والاغتيال الممنهج للأفراد(٩٧)، وتشريع القوانين التمييزية ضد سكان إسرائيل العرب، بما في ذلك منع حق العودة(٩٨)، واستهداف قطاع غزة بحملات عسكرية شديدة التدمير، والإبادة البنيوية التدريجية ضد سكان إسرائيل العرب. إن ميل الصهيونية الفطري للكولونيالية - أي تكوينها الداخلي كبنية فكر تُحدد جوهرها - يعني أن الاعتبارات التي قد تمنعها من القيام بالإبادة هي حقائق عَرَضية، وليست سمات أساسية تبرز إمكاناتها بقوة في غياب هذه الحقائق. ليست إسرائيل إذاً مجرد حالة عادية لأسلوب حياة الدولة الحديثة التي شكلها **التمييز**، ولكنها تمثل - فعلياً - مثالاً نموذجياً لتلك الدولة.

يتضمن الطرح القائل بأن إسرائيل دولة حديثة نموذجية مقدمة مفادها أن حقيقة كونها دولة يعني قدرتها على إنجاز مشروعها الخبيث، وهي مقدمة لا تعود بنا إلى الشرطين الضروريين لبنية الفكر التي ما برحتُ أفصلها هنا فحسب، بل أيضاً إلى حالة الزيادة عن المعتاد، وهي حالة سيادة أصلية في هذين الشرطين. فإسرائيل لا تنتهك القانون الدولي حين تشاء فحسب، بل إنها تفعل ذلك في أثناء عملية خلق قواعد دولية جديدة، إذ تتم إعادة خلق انتهاكات هذه القواعد كقواعد جديدة. المهم واللافت للنظر في هذه العملية المنتجة هو أن القانون وفواعله السوسيولوجيين (أي المحامين والقضاة والفقهاء) يعينون أنفسهم كصنيعة لهذه الدولة (بقدر لا يقل عن مهنة الطب والعلوم التكنولوجية). فمن خلال الاشتراك فيما يُطلِق عليه الباحث القانوني جورج بشارات (George Bisharat) «الحركية القانونية» (legal entrepreneurialism)، تنتهج إسرائيل سياسات غير قانونية تحت قواعد القانون الدولي السائدة «آملةً في اكتسابها القبول في نهاية المطاف». وما

= قرن، «كعضو في حركة شبابية رائدة، «جعلت الصحراء تزدهر» من خلال قلع أشجار الزيتون القديمة لإعداد الأرض لأشجار الموز كما تطلبت مبادئ «الزراعة المنظمة» الخاصة بالكيبوتز الذي انتميت إليه، روش هانيكرا». تعد إعادة التسمية أساسية في الإحلال الذي يتحدث عنه بنفينستي بشكل محزن». انظر أيضاً:

Masalha, *The Palestine Nakba: Decolonizing History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory*, pp. 75-87.

(٩٧) Eyal Weizman, *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation* (London: Verso, 2007), pp. 237 -258.

(٩٨) توجد قائمة بما يقرب من خمسين قانوناً تمييزاً على موقع «عدالة»:

<http://www.adalah.org/en/law/index>.

يجعل هذا الأمر ممكناً هو طبيعة بنية هذا القانون نفسها، إذ إن هذا القانون ـ والذي يتشكل من خلال ممارسات الدولة المعتادة بقدر المعاهدات والعقود نفسه ـ يعتمد في تفصيله بشدة على أن ما تقوم به الدول يكتسب القبول لدى الدول الأخرى ـ بصورة صريحة أو ضمنية ـ بشكل تدريجي، ما يحوله في النهاية إلى ممارسة مشروعة. «بعبارة أخرى، إن ما يحدد الوضع القانوني لفعل ما هو استجابة الدول الأخرى، والتي لا تكون دائماً مباشرة أو صريحة أو منسجمة. وهكذا، لا يكون دائماً واضحاً ما إذا كان فعل دولة معين يخرج عن المألوف في القانون الدولي هو ببساطة غير قانوني، أو أنه إرهاص قاعدة قانونية دولية جديدة»(٩٩). ومع صحة فكرة أن «قدرة إسرائيل الفاعلة لكتابة القانون من خلال العنف هي محصلة القوة»(١٠٠)، فمن الصحيح أيضاً أن هذه القوة هي ـ في نهاية المطاف ـ محصلة الشعور السيادي بالسيطرة. فبمقارنتها بالقوة العسكرية في سياق دراسة حالتنا الإسلامية، يصبح من الواضح أنه ليست كل هذه القوة العسكرية تأخذ بالضرورة شكل القوة التي تشرعن لنفسها التورط في عمليات الإبادة.

تعود بنا كل هذه الأمور إلى النقطة المركزية التي ما فتئتُ أتابعها في هذا الكتاب؛ أي إن الكولونيالية ـ بكل أشكالها ـ هي إبادية بطبيعتها، وإن هذه السمة الإبادية ترتبط ـ في نهاية الأمر، وبأكثر السبل بنيوية ـ ببنية فكر شكلت الأكاديميا الحديثة والتشكلات الخطابية التي شكلتها الأكاديمية وتستمر في إنتاجها. يلعب الاستشراق في هذه الصورة دوراً مهماً، وإن لم يكن الدور الأهم على أية حال. وهنا تبرز الحالة الإسرائيلية مرة أخرى.

فأولاً، تعد المؤسسات الأكاديمية والخطاب العام والسرديات القومية الإسرائيلية مشتقة بصورة كبيرة من أصولها الأوروبية ـ الأمريكية، وهو ما يفسر التشابهات الصاعقة بين الكولونيالية الصهيونية والأمريكية. لقد كانت هذه المؤسسات الأكاديمية الإسرائيلية (وأهمها الجامعة العبرية في القدس) منذ بداياتها نسخاً مطابقة لنظيراتها في أوروبا والولايات المتحدة، ولم تتطور كما فعلت الجامعات في أغلب الدول الآسيوية، أي من خلال تجاوز تراث

---

(٩٩) George Bisharat, "Violence's Law: Israel's Campaign to Transform International Norms," *Journal of Palestine Studies* vol. 42, no. 3 (Spring 2013), pp. 68-84, at 70.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص٨٠.

التعليم الطويل فيها والبنى المؤسسية التي امتلكتها لصالح المؤسسات التي فرضتها عليها القوة الكولونيالية أو الأجنبية الدخيلة. بعبارة أخرى، تُعد الأكاديميا الإسرائيلية استزراعاً من التربة الأوروبية؛ فإسرائيل هي عملياً نسخة أكاديمية وفكرية من الدولة الأوروبية النمطية. أقول «النمطية» لأن من وضعوا أسس الأكاديميا الإسرائيلية وأداروها كانوا أساساً مهاجرين من تلك الدول إلى إسرائيل. وقد سارت المؤسسات الأكاديمية الأحدث ـ والتي يديرها الآن يهود وُلدوا في إسرائيل ـ على غرار هذه المؤسسات الأقدم.

ثانياً، تمتلك إسرائيل واحداً من أكثر برامج التبادل الأكاديمي نشاطاً بين الأنظمة التعليمية في العالم. يرتبط هذا البرنامج مع الجامعات وغيرها من مؤسسات أكاديمية وشبه ـ أكاديمية أوروبية وأمريكية، بما في ذلك الأكاديميات العسكرية، مع تدفق مدهش للباحثين الزائرين، ولا سيما من إسرائيل إلى تلك المؤسسات. يعني هذا أن الأكاديميا الإسرائيلية لم تنشأ في التراث المعرفي الغربي فحسب، بل ما زالت تحتفظ وتجدد بنية فكر السيطرة السيادية والكولونيالية الإبادية بصفة مستمرة.

ثالثاً، وُضعت مؤسسات إسرائيل للعلوم والتكنولوجيا في خدمة «تطوير» بنية الدولة التحتية، بما في ذلك البنية العسكرية. لقد تداخلت التكنولوجيا الإسرائيلية في كل جوانب البيئة الطبيعية لما كانت فلسطين، كما اشتركت هذه التكنولوجيا في بناء وتقوية مؤسسات الدولة وأجهزتها العسكرية التي لعبت دوراً حاسماً في تمكين المشروع الكولونيالي. من المهم لطرحي عن **التمييز** التأكيد على أن ذلك الإخضاع والتدمير لم يقتصرا على الشعب الفلسطيني، بل امتدا ليشملا بيئة فلسطين الطبيعية. فتماماً كما شاركت الدول الصناعية الغربية (والآن الصين ودول آسيوية وغيرها) بالقدر الأكبر في التدهور البيئي، فقد فعلت إسرائيل الشيء نفسه في نطاق سيطرتها، وذلك على الرغم من سجلها المدهش في التكنولوجيا الخضراء. فالبحر الميت ـ وهو بيئة طبيعية فريدة في العالم ـ يمر بـ«كارثة بيئية» بكل المقاييس بسبب صناعات إسرائيل في المقام الأول[١٠١]. كما أن نتائج التكنولوجيا والعلم

(١٠١) Hagai Amit, "The Dead Sea Is Dying Fast: Is It Too Late to Save It, or Was It Always a Lost Cause?," *Haaretz*, 7/10/2016 <http://www.haaretz.com/israel-news/business/1.746258 =

الإسرائيلي قد تركت أثراً لا يمحى على زيادة العنف حول العالم؛ فإسرائيل واحدة من أكبر مصدري السلاح في العالم، إذ تأتي في المرتبة السادسة[(١٠٢)]. «تستثمر إسرائيل في البحوث [العسكرية] أكثر من أغلب الدول الأخرى، ولا يباريها أي بلد آخر في تداخل مؤسسات البحث والصناعات الدفاعية والجيش والسياسة. . . . ويلعب وضع الجيش الكبير في المجتمع دوراً في هذا الأمر؛ 'ولا تقل الروابط بين العلماء والمهندسين ومطوري التكنولوجيا والوضع الأمني في إسرائيل عن هذا الترابط'»[(١٠٣)]. إن هذه الرابطة بين العلم والعنف لا يمكن أن تكون مجرد أمر عادي، ولا سيما في سياق كولونيالي تقوم دعائمه على مشروع الخلاص الذي يهرب فيه اليهود من العنصرية الألمانية والأوروبية الإبادية. إن اختيار التفوق في تصدير الأسلحة (وليس التكنولوجيا الصديقة للبيئة، على سبيل المثال) ـ ولا سيما للمناطق المتوترة سياسياً وللأنظمة الديكتاتورية[(١٠٤)] ـ بغرض دعم مصالح

= انظر أيضاً:

World Bank Overview," <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/COUNTRIES/MENAEXT/EXTREDSEADEADSEA/0,,contentMDK:21841536~menuPK:5174651~pagePK:64168445~piPK:64168309~theSitePK:5174617,00.html>.

(١٠٢) في عام ٢٠١٣، احتلت إسرائيل المرتبة السادسة ضمن أكبر مصدري السلاح في العالم، وزادت مبيعات السلاح الإسرائيلي في ذلك العام بمقدار ٧٤ بالمئة عن عام ٢٠٠٨. انظر:

Gili Cohen, "Overtaking China and Italy: Israel Ranks as the World's Sixth Largest Arms Exporter in 2012," *Haaretz*, 5/6/2013, <http://www.haaretz.com/israel-newsı.premium-1.531956>.

(١٠٣) Markus Becker, "Israel's War Business," *Der Spiegel*, 7/8/2014, <http://www.spiegel.de/international/world/defense-industry-the-business-of-war-in-israel-a-988245.html>.

(١٠٤) Ayelett Shani, ""Israel Would Be Embarrassed If It Were Known It's Selling Arms to These Countries"," *Haaretz*, 7/8/2015, <http://www.haaretz.com/israel-news/.premium-1.669852>.

«ستكون إسرائيل في موقف محرج لو عُرف أنها تبيع أسلحة لهذه الدول». يقول الخبر: «تشترك كل الدول في تصدير الأسلحة. إن المشكلة هي أن إسرائيل تورد أسلحة إلى مناطق قررت الولايات المتحدة وأوروبا الامتناع عن تصدير السلاح لها. نعلم أن إسرائيل تبيع السلاح إلى أذربيجان وجنوب السودان ورواندا. وتدرب إسرائيل الميليشيات التي تحرس الأنظمة الرئاسية في الدول الأفريقية. يحدث هذا ـ حسب بعض التقارير ـ في الكاميرون وتوغو وغينيا الاستوائية، وهي كلها دولة غير ديمقراطية، أو ديكتاتوريات تقتل مواطنيها وتسرقهم وتقمعهم». إضافة إلى هذا، «تسوق إسرائيل سلاحها على اعتبار أنه تم «اختباره ميدانياً» على فئران التجارب البشرية، أي الفلسطينيين أو العرب الآخرين خلال حروب إسرائيل المتعددة التي شملت احتلال أرض الغير وانتهاكات حقوق الإنسان. يعد هذا جزءاً من جاذبية إسرائيل للحكومات غير الأخلاقية حول العالم، والتي تشتري السلاح الإسرائيلي الذي ثبتت فعاليته في قتل المدنيين ويمثل ـ بالتالي ـ استثماراً مغرياً لمجرمي الحرب والممارسين للتعذيب حول العالم». انظر: =

الدولة العبرية يرتبط بالتكوين «الجيني» للكولونيالية بوصفها جزءاً أصيلاً من بنية فكر معينة. وليس أدل على استحكام هذه البنية من كون ضحايا الحداثة نسخة متطابقة من المعتدين عليهم في تقليدهم الأعمى لأفعالهم.

رابعاً، تمثل الأكاديميا الإسرائيلية نظيراً لحالة الزيادة عن المعتاد في القاعدة العامة (أو العادية؟) التي هي العالم الأكاديمي النمطي؛ أي إنها تظهر قوة الأكاديميا الخافية والحقيقية للعيان، تماماً كما يجعل الحكم الكولونيالي حالة الزيادة عن المعتاد النمط الظاهر للسيطرة. وقد أوضحت أن العلم في إسرائيل يُعد أساسياً في الحفاظ على قبضة الدولة على الفلسطينيين. ينطبق الأمر نفسه على مهنة الطب، إذ تلعب الخبرة فيه دوراً أساسياً في تعذيب السجناء السياسيين الفلسطينيين[١٠٥]. وإذا انتُهكت الأخلاق الطبية الإنسانية بصورة دورية لمصلحة السيطرة، يصبح تورط العلم في مشروع القضاء عليهم أمراً متوقعاً من باب أولى. وكما أوضح المفكر الإسرائيلي إيال وايزمان بصورة قاطعة، فإن أفضل العلم والتكنولوجيا الإسرائيلية ـ ولا سيما في الطائرات المقاتلة ـ حددت بصورة منهجية هيكل الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين[١٠٦].

ولا تقلّ أهميةً عن طرحنا الأساسي فكرةُ أن حقل الاستشراق الإسرائيلي ـ المِزْرَحَنوت (Mizrahanut) ـ قد ارتبط بنيوياً وما زال باستخبارات الدولة وجهازها العسكري، جيش الدفاع الإسرائيلي[١٠٧]. وكما هي الحال في أقسام أخرى من الأكاديميا، يُعد المِزْرَحَنوت امتداداً

Asa Winstanley, "The Crisis in Israel's Arms Industry" *Middle East Monitor* (16 November 2015), = <http://www.middleeastmonitor.com/20151116-the-crisis-in-israels-arms-industry/>.

(١٠٥) Sharmila Devi, "Israeli Doctors Accused of Collusion in Torture," *World Report*, vol. 381 (9 March 2013), <http://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(13) 60612-1/fulltext>.

(١٠٦) Weizman, *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*, pp. 237-258.

(١٠٧) Gil Eyal, "Dangerous Liaisons between Military Intelligence and Middle Eastern Studies in Israel," *Theory and Society*, vol. 31, no. 5 (October 2002), pp. 653 -693.

يقول إيال: «إنه «سر معروف» في إسرائيل أن الباحثين في دراسات الشرق الأوسط يتعاونون بشكل وثيق مع الاستخبارات العسكرية، حيث يؤدون خدمة الاحتياط الإجبارية هناك، ويمدون الاستخبارات بالأبحاث، وحين يظهرون في الإعلام يتحدثون بسلطة «من يعرفون ويفهمون». إن حقيقة وجود هذه العلاقات ـ إذاً ـ معروفة جيداً» (ص٦٥٣).

للاستشراق الغربي ومساهم فيه. كما أن أخلاقيات البحث نفسه وعقليته في الأكاديميا الأوروبية ـ الأمريكية تسيطر هنا أيضاً، إلا أن صيغ القرن التاسع عشر وأفكاره العنصرية قد طُرحتْ في الغرب ولكن ليس في إسرائيل بالضرورة. يرجع هذا الأمر إلى أن النموذج الإسرائيلي الكولونيالي ما زال يعمل حسب أشكال من القرن التاسع عشر إلى حدٍّ كبير، موظفاً خطاباً عنصرياً خبيثاً طوره كثير من المستشرقين في تصويراتهم الكولونيالية لـ«الشرقيين». كانت أهم مجموعة في هؤلاء الشرقيين هم «العرب»، وقد تم تصويرهم دائماً على أنهم مستكينون ومنبطحون وبلداء وغير عقلانيين، وهي كلها سمات معادية للحداثة ولأفكار عصر التنوير، ما يجعل العرب قابلين للكولونيالية بطبيعتهم. فمثلما هي حال اليهودي الأوروبي، يعد الفلسطيني العربي «عربياً قذراً»، بالتعبير الإسرائيلي السائد والمقزز(١٠٨). وفي عام ١٩٩٩م، وجدت دراسة كبيرة عن الكتب الدراسية في المدارس الإسرائيلية أن هذه الكتب «صورت الفلسطينيين كـ'قتلة' و'متمردين' و'لصوص' و'متعطشين للدماء' ومتخلفين وغير منتجين بصفة عامة»(١٠٩). وبينما تعد لغة

(١٠٨) وجدت دراسة أن ٨٠ بالمئة من طلاب المدارس الابتدائية يعتقدون أن العرب قذرون إلى حدٍّ ما، واعتقد ٧٥ بالمئة منهم أن العرب قتلة وإرهابيون، واعتقد ٩٠ بالمئة أن الفلسطينيين ليس لهم حق على الإطلاق في «أرض إسرائيل». انظر:

Masalha, *The Palestine Nakba: Decolonizing History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory*, p. 238.

(١٠٩) انظر: المصدر نفسه، ص٢٣٨. أوضحت دراسة لاحقة كيف أن الكتب الدراسية التي فرضت على الطلاب الفلسطينيين في إسرائيل بين الصفَّين الخامس والثاني عشر تسعى بصورة منهجية إلى تعزيز سردية تبرر المشروع الصهيوني وتهمش التاريخ الفلسطيني وتقمعه. «تقسم الكتب الدراسية التاريخ إلى ثلاث حقب: القديمة والوسيطة والحديثة. ثمة قواسم مشتركة بين هذه الحقب، ألا وهي مركزية الإسهام اليهودي في تاريخ العالم وحضارته، علاوة على تركيز انتقائي على تاريخ بعض المناطق والأحداث والشخصيات التاريخية المرتبطة باليهودية، **وتهميش التاريخ العربي** [التشديد في الأصل]. تعطي الكتب ـ بصفة عامة ـ أسماء يهودية للمواقع الجغرافية التي تعتبر في السردية الإسرائيلية جزءاً من التاريخ اليهودي، وبصرف النظر عمّا إذا عاش بنو إسرائيل فيها أو حكموها أو لا. ومن الجدير بالملاحظة أن مصدر المعرفة الأصلي في هذه الكتب عن التاريخ القديم هو العهد القديم وليس المصادر العلمية المعاصرة. إن استخدام العهد القديم كنص تاريخي لا يسيّس الدين فحسب، بل يضع الأحداث والمواقع والشخصيات اليهودية التاريخية في منزلة المخلص، وهي منزلة لا تخضع للتمحيص العلمي ولا يمكن للسرديات أو النتائج التاريخية الأخرى منازعتها. وهكذا، تقدِّم السردية الإسرائيلية بوصفها مجموعة حقائق مطلقة. فهي توفر... أسساً أخلاقية ودينية وسياسية للمطالب اليهودية الحصرية في فلسطين. ويصور الكفاح [الصهيوني] على أنه عمل تحرري من حكم طاغ، أي حكم العثمانيين والبريطانيين والعرب. وفي الوقت ذاته، تصور الكتب الدراسية المقاومة الفلسطينية =

الشارع هذه لغة دارجة على ألسنة اليهودي الإسرائيلي النمطي، فإن لغة الاستشراق الوصفية القديمة ـ والتي لا تتوافق مع لغة الغرب المعاصرة ـ تحجب عن الرأي العام العالمي من خلال الاستثمار في الدورية الوطنية التي تعبر باللغة العبرية عن توجه الاستشراق الإسرائيلي العام، أي «الشرق الجديد» (وهو عنوان لا يخلو من دلالة على الطموح لبناء شرق جديد، ليس فيه فلسطينيون، وربما كثيرون غيرهم).

فضلاً عن ذلك، بينما تظل الروابط في الدول الأوروبية ـ الأمريكية بين التعليم في «الاستشراق» (ويعرف الآن بصفة عامة بالدراسات الشرق أوسطية أو الدراسات الإسلامية) والخدمة في مؤسسات الدولة والمؤسسات العسكرية مستترة، فإنها تعد في إسرائيل شيئاً عادياً تماماً ومعروفاً. فالمؤسسات البحثية «الشرقية» تعلن بصورة علنية خططها السياسية، مصرحة بخدمة نتائج عملها الأكاديمي للأهداف السياسية[110]. ويعد التعليم في المِزْرَحَنوت وسيلة

= للكولونيالية والصهيونية على أنها أعمال إرهابية غير مشروعة. بعبارة أخرى، بينما يُثمَّن الطموح اليهودي لنيل الحرية وحق تقرير المصير، يُرفض الطموح الفلسطيني المناظر له ويُدان. كما تنتقد الكتب الدراسية المقاومة العربية والفلسطينية للصهيونية، واصفة الصهيونية (والكولونيالية البريطانية) كقوة تحديث للمجتمع الفلسطيني «المتخلف» [مع إضافة التشديد]. يصور الصهاينة على أنهم راغبون في العيش بسلام مع العرب، بينما اختار العرب القتال ضد اليهود. . . . تفشل هذه الكتب الدراسية في تفسير سبب بناء الحركة الصهيونية ـ قبل زيادة حدة المقاومة الفلسطينية ـ مستوطنات يهودية حصرية سمح فيها لليهود فقط بالعمل. كما تفسر هذه الكتب سياسات الفصل الصهيونية وبناء كيان سياسي عرقي ـ قومي من خلال التذكير باضطهاد اليهود ومظلوميتهم. بيد أن هذه الكتب لا تناقش قضية اللاجئين الفلسطينيين وسبب ضياع أرضهم. ثم تلقي الكتب الدراسية التي صدرت في ستينيات القرن العشرين باللوم على الفلسطينيين في محنتهم، زاعمةً أن قادة الصهيونية حاولوا ثَنْيَ الفلسطينيين عن ترك فلسطين والبقاء للعيش معهم في سلام. ولا تناقش الكتب الدراسية الصادرة في ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين ما إذا كان الفلسطينيون قد طردوا أم هربوا وسبب هذا أو ذاك، كما أنها لا تفسر سبب عدم السماح للفلسطينيين بالعودة بعد حرب عام ١٩٤٨». انظر:

Riad Nasser and Irene Nasser, "Textbooks as a Vehicle for Segregation and Domination: State Efforts to Shape Palestinian Israelis' Identities as Citizens," *Journal of Curriculum Studies*, vol. 40, no. 5 (2008), pp. 627-650, at 642-643.

(١١٠) انظر، على سبيل المثال، رسالة مركز موشي ديان للدراسات الشرق أوسطية والأفريقية، وهي وحدة أكاديمية تابعة لجامعة تل أبيب. «التوسط في معاهدات بين الأعداء الألداء. توقع التحركات التالية للإرهابيين الدوليين. استشراف المستقبل مع جيران نوويين. لن تكون الديمقراطية العالمية كما هي من دون باحثي مركز موشي ديان للدراسات الشرق أوسطية والأفريقية. . . تم ضم المركز ـ بجذوره التي تعود إلى عام ١٩٥٩ ـ إلى جامعة تل أبيب عام ١٩٦١. وفي عام ١٩٨٣، قام أصدقاء ومحبو البطل العسكري الإسرائيلي الراحل موشي ديان بجمع التبرعات لتأسيس المركز باسمه. =

مضمونة للترقية السريعة في الجيش، ومسوغاً أساسياً من مسوغات الانضمام إلى وكالة الاستخبارات الإسرائيلية (الموساد). كما أن التيار بين المِزْرَحَنوت والجيش والاستخبارات الإسرائيلية ليس أحادي الاتجاه، بل هو جدلي؛ فليس من غير المعتاد أن يعمل ضابطٌ في الجيش كأستاذ جامعي **في الوقت نفسه**، بل وقد يظهر هذا الضابط في قاعة المحاضرات بزيه العسكري الكامل في دلالة واضحة على الطبيعة العسكرية للأكاديميا(١١١). لا يمكن اعتبار هذه المعلومة مجرد «حدث» فردي أو مجموعة أحداث فردية، بل يجب النظر إليها بوصفها علامة دلالية على علاقة أساسية وبنية قوة تُعتبر فيها المعرفة أساسية للسياسي، ويختفي فيها التمييز بين الجنرال العسكري والأستاذ الجامعي بصورة رسمية وعلنية. وبالفعل، يُعد الحدث لحظة نموذجية تظهر بنية فكر يمتد نطاقها الجغرافي وأصولها الفكرية في أبعاد الحداثة المختلفة. إن ما يُظهر الطبيعة الحقيقية لطبقات النظام الداخلية وبنية الفكر التي تحدده هو آلية حالة الزيادة عن المعتاد المستمرة.

ولو أن إدوارد سعيد بدأ بهذه العلامة الدلالية ـ الواقعة في الجامعة، والمتجذرة في تشكلات خطابية راسخة وفي نظم قوة تنبع من فهم للعالم

= يعمل المركز بصورة وثيقة مع الحكومة والجيش الإسرائيليِّين، ويرأس مجلس إدارته الدولي مستشار الاستثمار الأمريكي ليستر بولاك (Lester Pollack)، وهو داعم قديم لجامعة تل أبيب ولدولة إسرائيل». انظر:

<http://www.cftau.org/spotlights/moshe-dayan-center-for-middle-eastern-and-african-studies/>.

ولم يكن معهد شيلواه (Shiloah) ـ النسخة الأقدم من مركز موشي ديان ـ أقل صراحة في الحديث عن ارتباطاته السياسية. فكما يقول جيل إيال: «دعا [هذا المعهد] ضباط الاستخبارات العسكرية ومسؤولي الدولة ليكونوا باحثين زائرين يقيمون لمدة عام في المعهد ويستفيدون من إمكاناته البحثية، كما طُلب من الباحثين الزائرين الاشتراك في أعمال المعهد الجماعية الدورية لإعداد العدد السنوي من **التقرير المعاصر عن الشرق الأوسط** (*Middle East Contemporary Survey*)، وقد قاموا بنشر أبحاثهم المستقلة في سلسلة كتب المعهد. ثانياً، قاموا بتعيين ضباط الاستخبارات الحربية ومسؤولي الدولة في لجنة البحث الدائمة للمعهد، والتي تقوم بالموافقة على المنح البحثية واختيار الباحثين الزائرين والمشروعات الجماعية، وما إلى ذلك». انظر:

Eyal, "Dangerous Liaisons Between Military Intelligence and Middle Eastern Studies in Israel," pp. 679-680.

(١١١) إن أكثر الأمور التي علقت في ذاكرتي كطالب جامعي يتخصص في دراسات الشرق الأوسط في إسرائيل هو البروفيسور ديفيد فَرْحي (David Farhi)، وهو شخصية ذات منصب عالٍ في الجيش الإسرائيلي، وقد تم تعيينه في ذلك الوقت على الإدارة العسكرية للضفة الغربية المحتلة، وكان يدرّس مقررات عن تاريخ الإمبراطورية العثمانية في زيه العسكري الكامل!

بوصفه مادة يمكن الاستغناء عنها وتطويعها حسب الرغبة البحتة - لبدأ مشروعه في مكان آخر، ولأنهاه بتحليل للمشروع الحديث بوصفه سيادة إبادية، أو سيادة معرفية في المقام الأول، ولأدرك كذلك أن سوء التمثيل وتزييف الصورة ليس إلا أداة من مجموعة أدوات توظفها الحداثة الإبادية. يظل هذا النوع من النقد غير كاف على الإطلاق، ويفشل في تعديل المعيار الذي يسمح للمؤلفين - مثل الأكاديمية والدبلوماسية سامانثا باور (Samantha Power) - في أن يقدّموا تحليلاً «نقدياً» للسياسة الأمريكية الخارجية على أساس أنها لم تعمل قط في كل تاريخها على وقف عملية إبادة أو حتى إدانتها أثناء وقوعها[١١٢]. نكرر أن هذا النقد يحوم حول السطح - وكما هي الحال مع سعيد ومع كل التفسيرات تقريباً التي تناولت فشل دول أوروبا وأمريكا الشمالية الذريع في وقف الهولوكوست النازي - ولا يقدم أكثر مما يقدمه التحليل السياسي المعتاد. ولا نجد إدراكاً لفشل هذا النقد والتحليل - كما يبرهن مثال كتاب باور - في رصد القضية الأساسية، ألا وهي أن الدول الكبرى التي شكّلت التحالف لاحقاً ووقفت تشاهد إبادة النازي لليهود كانت - **هي نفسها** - نتاج **تكوين وتشكيل** عملية إبادة في المناطق التي خضعت للكولونيالية. وقد نشأت أصول هذه العملية في بنية فكر تصمم الرؤى العالمية التي أصبحت أسس الحركة.

إن البحث عن تفسيرات مُرضية في عمليات السياسة - وهذه نفسها اختراع حديث - لا تنتج أفضل من طرح دائري لا أمل فيه. إن الخطاب السياسي - إذا وظّفنا صياغات جورج أورويل المبدعة - هو المعادلة الكيميائية التي تحلل التعقيد الحقيقي لتظهر طبيعته الخرافية؛ فهي - نفسها - تمثل حاجزاً يعوق السببية ويقمع الروابط والتمظهرات والجدليات وكثيراً غيرها. إن بحث سامانثا باور - مثله مثل افتراءات سعيد نفسه السياسية - ليس سطحياً فحسب بسبب عدم استناده إلى تحليل لأصول الإبادة قبل نقد السياسة الخارجية الأمريكية عن الإبادة، بل أيضاً لأنه يعزز النظام نفسه الذي يفترض أن يقوم الناقد بالتمعن فيه. إن الناقد - حين يظل نقده داخل المعادلة الكيميائية - لا يكتفي بوضع نفسه داخل قوة هذه المعادلة التحويلية

(١١٢) Samantha Power, *"A Problem From Hell": America and the Age of Genocide* (New York: Basic, 2002).

فحسب، بل يُعزز أيضاً قدراته الخلاقة في صناعة الأساطير بصورة مستمرة.

إن نقد السياسات عن الإبادة ـ تماماً كنقد الاستشراق منذ ظهور كتاب سعيد ـ يختلط بالأسطورة، ما يعني أنه محاط بحالة من النكران العميق. ولا نستطيع أن ننسى أن وظيفة الأسطورة هي جعل ما لا يُحتمل في الظروف العادية محتملاً. إن الحفر بالعمق الكافي للوصول إلى ما هو غير محتمل يعني اكتشاف أن الشر ـ كراهية الإنسان الميتافيزيقية للإنسان وللطبيعة ـ كان فناً وصل إلى كماله وذروته في الحداثة ومن خلالها. بيد أنه لكي يكره الإنسان إنساناً آخر بكل هذا القدر من الحدة لدرجة القدرة على حرقه حياً ـ وبـ«بساطة» لا يمكن وصفها ـ لا بد أن يملك المعتدي القدرة على كراهية نفسه **أولاً** قبل أن يكره ضحيته التي لا يُعد المعتدي أكبر من مجرد انعكاس لها. لا بد أن يتمكن هذا المعتدي من كراهية إنسانيته نفسها، بل وطبيعته نفسها، قبل التورط في إجرامه، إذ إن هذه الطبيعة هي أول ما يستطيع رؤيته[١١٣]. إن سؤال سعيد عن «كيف يمكن للمرء أن يدرس الثقافات والشعوب الأخرى من منظور متحرر؟»، ثم إجابته بأن هذه «المهمة» تتطلب «إعادة تفكير» في «مشكلة المعرفة والقوة بأكملها» (٢٤)، يدلان على عدم إدراك عمق المعنى الكامن في «المتحرر»، بل وتأكيد الشيء نفسه الذي ينكره سعيد. فالتحررية (libertarianism) ـ كما فهمها جون لوك وجون ستيوارت مل وأشباههما ـ شكّلتها دائماً **هذه** الكراهية الذاتية. إنَّ في قدرة سعيد على القيام بذلك بكل تلك الحصانة دليلاً على قوة الأسطورة الليبرالية، حيث تتحول التناقضات ـ بأسلوب سببي خادع ـ إلى منطق عام، يزينه غالباً الأسلوب الأنيق والبلاغة الفاتنة.

(١١٣) عن كره الذات، انظر المناقشة في القسم الرابع من الفصل الثاني.

الفصل الخامس

إعادة صوغ الاستشراق وإعادة صوغ الفرد

(١)

إن دراسة أي حضارة أو أي ظاهرة تتأطّر حتماً بنظام الباحث القيمي ومبادئه الثقافية، مهما بلغت دعاوى الموضوعية من قوة. هذا هو تحديداً ما يعنيه غياب نظرة محايدة يمكن من خلالها دراسة أي شيء في هذا العالم، أو استحالة وجود هذه النظرة. أسلّمُ شخصياً بهذه الفكرة، كما يبرهن نقدي لأفكار سعيد عن التحامل على الشرق وتصويره بوصفه كياناً غريباً وخرافياً. وعندما «درس» العلماء المسلمون نظام شريعتهم[١]، أو أي جانب من جوانب هذا العالم، سلّموا بفكرة أنهم كانوا يكتبون ويدرّسون كمفسرين وشارحين للقيم التي تجذر فيها هذا النظام وقام عليها. لقد عكس المدى الكامل للمنظومة الخطابية التي أسسها هؤلاء العلماء القاعدةَ الأخلاقية للنظام كله، سواء كان ذلك في المجال الأدبي أو العقدي أو الصوفي أو الفلسفي أو اللغوي أو المنطقي أو «القانوني»[٢]. كما ظلَّ هذا العمل

(١) لقد انزوت الشريعة في العصر الحديث ـ كما أوضحتُ في الفصل الثاني ـ بسبب الكولونيالية والدولة القومية الحديثة اللتين أماتتا هياكلها المؤسسية. انظر أيضاً:

Wael Hallaq, "Can the Shari'a Be Restored?," in: Yvonne Y. Haddad and Barbara F. Stowasser, eds., *Islamic Law and the Challenges of Modernity* (Walnut Creek, CA: Altamira, 2004), pp. 21-53, at 21-22.

(٢) في سياق الحديث عن الشريعة الإسلامية، أستخدمُ كلمة «القانوني» كمفهوم وظاهرة يلزم أن تُفهم دائماً باعتبارها خاضعة للأخلاقي. فالأخلاقي يمثل بنية المبادئ التي تستوعب القانوني وتحكمه. وفي نظام لم يميّز بين الأخلاقي والقانوني (بل كان خليطاً منهما، كما كانت الشريعة لقرون قبل ظهور الحداثة)، فإن التمييز في استخدام المصطلحات ـ بما في ذلك مصطلح «الأخلاقي» ـ يجب أن يفهم في ضوء مستودع الحداثة المفاهيمي واللغوي الذي يفرض نفسه ويصرّ على الفصل بين مجالات مصطلحي «القانوني» و«الأخلاقي».

التأسيسي للعلماء مستمراً في التفاعل مع التحديات التي فرضها النظام والممارسون له وفي تعديل نفسه للتعامل معها. وهكذا، كتب الفقهاء ـ على سبيل المثال ـ عن مبادئ وقواعد مجتمعهم هم، سواء كان ذلك لأهداف نظرية أو عملية.

لقد ارتبطت المبادئ الأخلاقية التأسيسية لهؤلاء الفقهاء ـ والتي شكَّلت نظمهم الفكرية داخل النطاقات المركزية ـ في علاقة جدلية دقيقة باهتماماتهم العملية التي تطورت بوصفها منظومة فكرية من «الأخلاق التطبيقية». لقد افترض هؤلاء الفقهاء، أو سلَّموا بوجود قدر معتبر من العلم عن النظام (ذلك العلم الذي يجاهد مؤرخو القرن العشرين في الكشف عنه ويفشلون في ذلك غالباً)، إلا أنهم أدركوا ـ في الوقت ذاته ـ أن قدراً كبيراً من اعتقاداتهم لم يعتبر نتيجة نهائية قاطعة. لقد استجاب هؤلاء الفقهاء ـ كأي جماعة أخرى من المشتغلين بـ«القانون» ـ للظروف المستجدة في إطار منطق النظام الداخلي الذي وجدوا أنفسهم فيه، وفي إطار القيود والظروف التي مكّنت لهذا النظام في المقام الأول. وكما هي الحال مع أي جماعة فكرية أو قانونية أخرى، لم يكن ثمّة شيء «موضوعي» في مشروع هؤلاء الفقهاء باستثناء الواقع الاجتماعي الذي أنتجه منطق عالمهم الداخلي.

في بداية القرن التاسع عشر، اهتم المستشرقون أيضاً بدراسة ما تصوروه «الإسلام». غير أن المخطوطات والأرشيفات والمخلفات الأثرية لذلك العالم لم تُفهم في إطار السياق الثقافي الإسلامي أو في إطار المنظومة الأخلاقية العميقة والتطبُّع الذي تحدثنا عنه من قبل. لقد كان هذا الأمر بمثابة نقص شديد الأهمية والدلالة في مشروع هؤلاء المستشرقين. فلأول مرة في تاريخ الإسلام، يخضع إنتاجه الثقافي ـ ولا سيما أفكاره التي تقوم على النصوص، وقد نُزعت الآن من سياقها الثقافي والنفسي ـ لمنظومة تأويلية غريبة عنه تتسم بنزعة **تحويلية** مهيمنة. لم يكن هذا الأمر مجرد مشروع يهدف إلى تنظيم بعض «الفضول العلمي» في أوروبا، بل هدف عملياً إلى إعادة تعريف وتشكيل الطريقة التي يفكر بها المسلمون أنفسهم في العالم. وهكذا، وبعد أن استكملت كل أشكال الإمبريالية رسالتها الأساسية بنهاية القرن التاسع عشر، لم يحاول ولم يستطع أي مؤرخ مسلم أن يكتب تاريخاً على غرار تاريخ الطبري أو المسعودي أو ابن كثير الذين يمثلون

نماذج راسخة للكتابة التاريخية الإسلامية. ينطبق الأمر نفسه على نطاق الشريعة المركزي وغيره من النطاقات، إذ استُبعدت قدرة أي فقيه مسلم على مضارعة الجويني أو الرازي أو النسفي. لقد أصبح جهابذة التعليم النموذجي الإسلامي هؤلاء تعبيراً فعلياً عن ماضٍ ميّت[٣]. وعلى خلاف اعتقاد سعيد، لم يمثل هذا التحول المعرفي الشرقي ـ والذي أصبح ممكناً فقط من خلال المؤسسات الكولونيالية **الأداتية** على الأرض ـ أقصى ما بلغه الخطاب الاستشراقي الأوروبي داخل النص الاستشراقي المُوجَّه للقارئ الغربي؛ بل كان هذا التحول نتاج عمليات فعلية لاستشراق واقعي، حيث كانت قوى أكبر من الاستشراق ـ بوصفه مجالاً علمياً وفيلولوجياً ـ تعمل على الأرض. يُعد هذا ـ في بُعدٍ مهم منه ـ جزءاً من الإبادة البُنيوية التي أشرت إليها في الفصل السابق.

لقد تجذّر سياق التأويل وافتراضات منظومة التأويل الاستشراقية في تشكّل فكري ومادي أوروبي متفرد وغير مسبوق. هيمنتْ على هذا التشكل أفكارُ عصر التنوير، التي عكست قيمُها تصوراً معيناً للعقل وأفكاراً محددة وفريدة عن العلمانية والدين والإنسانية والمادية والرأسمالية والأداتية والمشاعر والألم والعنف، وغيرها كثير. لقد وُجدت كل هذه الأفكار ـ ومهما اختلفت أشكالُها ومحتواها ـ في الشرق الإسلامي وغيره بكل تأكيد، ولكنها ظهرت هنا في أشكال مختلفة اختلافاً جذرياً، **كما أنها وُظفت لغايات مختلفة**.

يمكننا القول بأن المشروع الإسلامي اتجه بصفة عامة نحو البناء الذاتي، إذ كان النفسي والأخلاقي والصوفي و«الشرعي» هي أساس هذا المشروع. وفاقت هذه الأمور في أهميتها المادي (الذي لم يصبح **نموذجياً**[٤]

---

(٣) يدرك أي متخصص في تاريخ الشريعة الإسلامية أنه بحلول عام ١٨٥٠ ـ وربما قبل ذلك ـ حدث تغير جذري في لغة النصوص الفقهية الإسلامية وأسلوبها وأنماط حجاجها وهيكلها. عكس هذا التغيير تراجعاً حاداً في نوعية الخطاب الفقهي الذي اختلف بصورة واضحة عمّا سبقه. لدراسة قيمة عن هذا الأمر، انظر:

John Walbridge, *God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2013).

(٤) أستخدمُ هذا التعبير بالمعنى الذي شرحتُه في سياق أفكاري عن النطاقات المركزية والهامشية، وليس بالمعنى الشائع والمُتداول لها.

إلا مع الحداثة). لقد عبرتْ عن هذه الجوانب تقنياتُ نفس/ ذات نظرية وعملية معينة، وسردياتٌ أخلاقية جماعية، وأدواتٌ خطابية للسلوك الشرعي والصوفي، ونظامٌ اجتماعي ـ اقتصادي شملت اهتماماتُه التنظيمَ الاجتماعي والنشاط الاقتصادي والمجتمع المدني، مع تصوّر وممارسة محدودين للسياسة[٥]. لقد قام على هذا المشروع نظامٌ أهليّ من أجل خدمة هذا النظام نفسه[٦]. وقد كان «الإسلام» ـ بوصفه نظاماً حياتياً وثقافياً وفكرياً وروحياً وفردياً ومجتمعياً ومادياً ـ مادةَ هذا المشروع وروحه وسبيله وهدفه في الوقت ذاته[٧]. كما كان التعليم والتعلم وتحقيق الذات الأخلاقية ـ وقد ارتبطت كلها في علاقة جدلية وأساسية بالتطبّع (habitus) ـ نتاجاً للمجتمعات «الأهلية» التي عبّر عنها الأفراد العاديون وخضعتْ لـ«الحكم [المجتمعي] الذاتي»، وتحررتْ من تحكُّمات أي قوة حيوية سياسية مهيمنة، سواء سعت إلى «التجميع» (totalization) أو «الإفراد» (individuation)[٨].

(٥) عن هذه الممارسة، انظر:

Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013).

(٦) أقدم هذا الطرح في كتابي **الدولة المستحيلة** (ص٣٧ ـ ٩٧)، فضلاً عن كتابي عن **الشريعة** (*Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009), pp. 125-221).

وكذلك في محاضرة غير منشورة ألقيتُها في مدرسة الدراسات الشرقية الأفريقية (School of Oriental and African Studies) بجامعة لندن في ٤ شباط/ فبراير عام ٢٠١٤ بعنوان:

"Regarding Liberty, Freedom, Representation, and the Rule of Law: How Would the Shari'a Fare".?

(٧) يمثل «الإسلام» ـ بوصفه مفهوماً عاماً ـ ترجمة حديثة (واختزالية غالباً) للتشكّلات المختلفة التي تفاعلت معاً عبر الزمان والمكان لإنتاج الظروف التي سمحت لطرق حياة متعددة بالظهور. وقد كان العامل المشترك بين هذه الطرق هو الالتزام بالتصوّرات الإسلامية عن الأخلاق والتصوف والشريعة والعقيدة والفلسفة والاقتصاد. بيد أن التفاعلات التاريخية بين كل هذه التصورات ـ في مجموعها النظري وتطبيقاتها العملية على السواء ـ تبنتها المجتمعات حديثة الدخول في الإسلام وكأنها تخصّها هي وتشكل جزءاً من تراثها، وكأن هذه المجتمعات كانت دائماً شريكة في ذلك التاريخ (ويُعد تاريخ الإسلام في أرخبيل المالايو في القرون الخمسة أو الستة الأخيرة مثالاً جيداً على ذلك). نستطيع بهذا المعنى تحديداً أن نفهم كيف أن هذه التشكلات المتبناة ـ سواء بصورة جزئية أو بخليط مع غيرها ـ قد أملت الظروف الفعلية لكل ما هو اجتماعي.

(٨) M. Foucault, "The Subject and Power," in: Michel Foucault, *Power* edited by James D. Faubion; translated by Robert Hurley [et al.], Essential Works of Foucault, 1954 -1984; vol. 3 (New York: New Press, 1994), pp. 326 -384, at 336.

لقد كان المشروع الاستشراقي - وعلى الرغم من بعض أوجه التشابه - مختلفاً جذرياً عن المشروع الإسلامي التاريخي في كثير من جوانبه، إذ كان موضوعه[٩] - بحكم تعريفه - غير أوروبي، مع أن من قاموا عليه كانوا أوروبيين وقصدوا به مخاطبة الأوروبيين بهدف بسط السيطرة السيادية على الشرق. وقد كان المشروع الاستشراقي - الذي كان لبنة أساسية من لبنات البناء الكولونيالي - جزءاً أساسياً من بناء الحداثة التي كانت قد أعادت تشكيل قيم الأوروبيين أنفسهم ونظرتهم الكونية. لقد عاش الأوروبيون في تلك الحداثة التي مثلت العالم الوحيد الذي عرفوه باعتباره نظاماً وجودياً ومعرفياً وثقافياً شاملاً ومستقلاً وشرعياً. لم يتعلق الاختلاف الأساسي بين المشروعين - إذاً - بعمليات بناء الذات الثقافية والنفسية (ومهما كان الاختلاف بينهما في هذه الأمور)، بل **بغاية الإنسانية والفرد وموقعهما في هذا العالم**.

(٢)

ما برحتُ أؤكد أن سعيداً - والذي تعكس سرديته تصوّراً معيناً ومحدوداً للقوة والمعرفة التي يفترض استنادها إلى أفكار فوكو - ظلَّ وفياً لأفكار عصر التنوير الإنسانوية العلمانية[١٠] والمتمركزة حول الإنسان. وبتجاهل سعيد

(٩) نقول في ضوء التمايزات المشار إليها في الهامش السابق أن اعتبار التشكّلات موضوعاً للبحث يعني أيضاً تعرية هذه التشكلات من الأهمية المؤقتة والصحة التاريخية - الغائية. يبدو لي هذا الأمر مناقضاً للتراث الذي تبنته المجتمعات والذي أشرت إليه في الهامش السابق. لقد تم استيعاب وتبني هذا التراث الخطابي - التطبيقي في مجتمعات السكان الأصليين باعتباره أصيلاً في ذاكرة المجتمع. أما الفيلولوجيا الأوروبية، فإنها لم تتعامل معه بوصفه غريباً عن هذه المجتمعات (نفسياً ومعرفياً) فحسب، بل أيضاً بوصفه حبيس تاريخ يفرغه من أي أهمية حاضرة باستثناء إشباع الفضول العلمي الذي يسعى لـ «فهم» تلك الثقافة «المتخفّية». سأناقش - في الوقت المناسب - مضامين ونتائج هذه النظرة بالنسبة إلى طرحي العام.

(١٠) ليست إنسانوية سعيد مجرد «علامة على المقاومة والنقد»، بل هي أيضاً جزء من «منظومة فكرية علمانية [فريدة] ترى في النقد الجريء وغير التبريري السبيل إلى الحرية الإنسانية». انظر:

Edward Said, "Presidential Address 1999: Humanism and Heroism," *Publications of the Modern Language Association of America*, vol. 115, no. 3 (May 2000), pp. 285-291, at 290-291.

يصر سعيد - من خلال المساواة بين «العرقية والطائفية» (بما لهما من دلالة على العنف السياسي)، من جهة، و«التراث» و«الدين»، من جهة أخرى - على عدم كفاية هذه الأدوات للباحث الإنسانوي الذي يسعى لـ «فهم التاريخ الإنساني». انظر أيضاً:

Gil Anidjar, "Secularism," *Critical Inquiry*, vol. 33, no. 1 (Autumn 2006), pp. 52-77, at 52-56.

وعلى خلاف شيلر وفيكو (الذي أعجب به سعيد كثيراً) وغيرهما ممن اعترفوا بقدرة الدين على =

للآثار العميقة التي تسبب فيها **التمييز** المرتبط بعصر التنوير (ذلك التمييز الذي لا يحاول سعيد أشكلته أبداً)، فإنه يغض الطرف بالضرورة عن الآثار **الحتمية** للمشروع الحداثي بصفة عامة والليبرالي بصفة خاصة. لقد اعتقد سعيد في كتابه - والذي عكس نظرة ليبرالية بكل شكل مهم - بوجود ضوء في نهاية حقبة ظنَّ أنها تحمل بعض الأمل في مستقبل أفضل. غير أنه منذ ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين أصبحت قيم سعيد الإنسانوية العلمانية - ولا سيما في بعدها المتمركز حول الإنسان وجودياً ومعرفياً - في بؤرة النقد الذي استدعى مساءلة الشرط الحداثي كما نرى عند مفكرين كبار منذ القرن الثامن عشر (مثل هردر ونيتشه، وصولاً إلى ماكس شيلر ومدرسة فرانكفورت وما وراءها).

بيد أن هذا النقد قد أصبح أكثر إلحاحاً ورسوخاً منذ أن ظهر كتاب سعيد. فقضية بقاء الجنس البشري وأشكال الحياة الأخرى لم تكن على رأس أهداف تلك الفلسفة، وبالتأكيد لم تكن ضمن أهداف سعيد حين ألّف كتاب **الاستشراق**(١١). أما مؤخراً، فقد ازداد الاهتمام بهذه القضايا من حيث

= فهم العالم مثل العقيدة العلمانية الإنسانوية تماماً، ينبذ سعيد التراث والدين بصورة تامة تنسخ عملياً التحيزات نفسها التي ينتقدها سعيد نفسه في كتاب **الاستشراق**. يمكن اختزال ما يظل مفيداً لنا في موقف سعيد إذاً في تلك الـ «علامة على المقاومة والنقد». (إن اقتصار تعريفه هنا على «علامة» - تماماً كما اقتصرت الممارسات الاستشراقية والكولونيالية على «أسلوب» من السيطرة - تدل بشدة على مدى عمق تناول سعيد لموضوعه). وهكذا، لا تهتم الإنسانوية مطلقاً بمشكلات الوجود المتمركز حول الإنسان، كما يبرهن على ذلك كتاب سعيد **الإنسانوية والنقد الديمقراطي** وكتاباته الأخرى. انظر:

Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism*, edited by Akeel Bilgrami (New York: Columbia University Press, 2004).

وحتى حين يعوّل سعيد على فيكو، فإنه يدافع عن ضرورة الاهتمام بإصرار فيكو على أن الإنسان هو صانع طريقه ومصيره (من خلال المقاومة والنقد، وربما من خلال السعي والكدّ). بيد أن سعيداً لا يتبنى - أو بالأحرى يستبعد كلياً وبصورة فعلية - فكرة فيكو عن الأهمية المركزية للدين في المجتمع، وهي «معلومة» «شائنة» قد تلطخ - في نظر سعيد - مكانة فيكو بوصفه مدافعاً عن «الحرية الإنسانية». وعلى خلاف فيكو، اعتقد سعيد - وقد اختار لنفسه موقفاً على يمين أفكار عصر التنوير - في وجود تناقض بين الدين والحرية، وهو تناقض تحلّه الإنسانوية العلمانية. عن بعض جوانب فكر فيكو «المشين»، انظر:

Robert C. Miner, *Vico: Genealogist of Modernity* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002), p. 137 and passim

(١١) مع التذكير هنا بأن العديد من المفكرين الذين ذكرتهم سابقاً - بمن فيهم غينون وشيلر ومفكرو مدرسة فرانكفورت وحنا أرندت وغيرهم كثير - تناولوا السيطرة على الطبيعة والتدهور البيئي باعتبارها مشكلات شبه - فلسفية.

القوة والسرعة، لدرجة أننا نستطيع أن نتحدث الآن حتى عن وجود اتفاق علمي عام على أزمة المناخ والبيئة الطبيعية[١٢]. تحتاج مظاهر هذه الأزمة إلى دفتر كامل لسردها، بيد أنها تشمل التدمير البيئي العام، والفظائع الكولونيالية والإمبريالية الشاملة والقائمة على نفي إنسانية البشر، وأشكال العنف السياسي والاجتماعي غير المسبوقة، وتأسيس كيانات سياسية قاتلة، وتسميم الغذاء ومصادر الماء، والقضاء على عدد لا يحصى من أنواع الكائنات الحية؛ كما تشمل أيضاً زيادة الأخطار الصحية، وزيادة الفجوة بين الأغنياء والفقراء، والتفكك الاجتماعي والمجتمعي، وزيادة الفردية السيادية النرجسية والأمراض الاجتماعية والعقلية، فضلاً عن الزيادة الكبيرة في الأمراض النفسية الفردية وتلك المرتبطة بالمنظومة الشركاتية و«الزيادة الوبائية» في حالات الانتحار، وغيرها كثير. تمثل كل هذه الأمور في مجموعها ظاهرة تستدعي الانتباه إلى ضرورة إعادة تقويم القيم الحداثية والصناعية والرأسمالية[١٣]، والقيم الليبرالية بشكل خاص. إن الإدراك المتنامي بعدم استدامة[١٤] المشروع الحداثي ونظامه المعرفي (حتى على المدى القصير نسبياً) قد بدأ يحتل مكانة مركزية الآن، وليس فقط في الدول الصناعية الغربية. لقد أدركت جماعاتٌ مؤثرة ومفكرون مرموقون في الهند والصين ودول أخرى متعددة في آسيا وأمريكا اللاتينية الحاجةَ إلى إعادة النظر ـ ناهيك عن إعادة تأسيس ـ نُظم الحداثة النموذجية. إن هذه الأزمة تؤثر على «القرية العالمية» ولم تعد قاصرة على اهتمام جماعات أو دول بعينها، وذلك على الرغم من إدراك مسؤولية أوروبا عن بدايات ذلك الدمار، وهي المسؤولية التي أصبحت مؤخراً أوروبية ـ أمريكية مشتركة[١٥].

---

(١٢) Naomi Oreskes, "The Scientific Consensus on Climate Change: How Do We Know We Are Not Wrong?," in: Joseph F. C. DiMento and Pamela Doughman, eds., *Climate Change: What It Means for Us, Our Children, and Our Grandchildren* (Cambridge, MA: MIT Press, 2007), pp. 65 -99.

(١٣) انظر القضية الثالثة في:

Dipesh Chakrabarty, "The Climate of History: Four Theses," *Critical Inquiry*, vol. 35, no. 2 (2009), pp. 197-222, at 215-217.

(١٤) لطرح قوي في هذا الاتجاه، انظر:

Sanjay Seth, ""Once Was Blind but Now Can See": Modernity and the Social Sciences," *International Political Sociology*, vol. 7, no. 2 (June 2013), pp. 136-151, especially at 144.

(١٥) من الوارد ـ في واقع الأمر ـ الزعم بأن قيم نظرية العدالة الليبرالية وممارساتها هي التي «مثلت الخطر البيئي الرئيس». انظر: =

لا بد من التصريح الآن بمجموعة من الافتراضات التي يقوم عليها طرحي هنا: ١) إن الأزمة البيئية تستوطن النظام الحديث نفسه الذي أنتجها، ما يعني أن هذه الأزمة هي أزمة نظامية وليست عَرَضية؛ ٢) إن النظام الحديث الذي يوظف الرأسمالية والتكنولوجيا والصناعة والنظام القانوني الذي ينظم عملها ينبني على أشكال معرفة تُصوَّر على اعتبار كونها عقلانية وليست بالتالي عشوائية أو عرضية؛ ٣) تعد هذه العقلانية - في أشكالها العملية الناضجة - بمثابة منظومة معرفية، أو طريقة واعية وقصدية ومتناسقة من النظر إلى العالم وتفسيره والعيش فيه؛ ٤) تفتقد هذه المنظومة المعرفية القيود الأخلاقية اللازمة لـ أ) الاستمرار بعيداً عن الميْل الواضح للتدمير، إذا عبرنا عن الأمر بأقل الألفاظ حدة[١٦]، ب) التعامل مع المشكلات البيئية والاجتماعية - الاقتصادية حال ظهورها، ناهيك عن تجنُّبها.

إن خلاصة هذه الافتراضات هي أن الأزمات الحالية لا تدل فقط على

Andrew Vincent, "Liberalism and the Environment," *Environmental Values*, vol. 7, no. 4 (November = 1998), pp. 443-459, at 443.

انظر أيضاً:

Avner de-Shalit, "Is Liberalism Environment-Friendly?," in: Michael Zimmerman, ed., *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998), pp. 386-406.

(١٦) يهدف التخفيف من حدة اللغة هنا إلى تجنب الدخول في معارك حول ما إذا كانت المجتمعات قبل الصناعية قد شاركت في التدهور البيئي. انظر في هذا السياق الأطروحات المفيدة التي يقدمها شاكرابارتي، فضلاً عن القسم الرابع من الفصل الثاني من هذا الكتاب. انظر:

Chakrabarty, "The Climate of History: Four Theses".

بيد أن هذه الأطروحات قد لا تكون كافية. قد يظل الشاكّون غير مقتنعين بأن المجتمع الصناعي قد اختلف جذرياً عمّا سبقه فيما يخص التدهور البيئي الذي سببه الإنسان، وقد كان هذا التدهور الأخير أقل في شموله وحدته، فضلاً عن تدرجه. إلا أنه لا يمكن حسم هذا الخلاف فقط من خلال الرجوع إلى بيانات إحصائية. فالطرح الذي يصر على إحداث المجتمعات قبل الصناعية لدرجة التدهور البيئي نفسها لا يتآمر فحسب مع تصور حتمي للتاريخ، بل يستند بصورة كاملة إلى نظرية التقدم العقائدية. تصر هذه السردية على أن أي مجتمع أو «حضارة» أو ثقافة كانت ستتصرف بأسلوب الغرب نفسه. يعتمد هذا الزعم على فكرة أن التقدم لا مناص منه، وأنه يأتي (حتماً) بكلفة معينة. إن السؤال الذي لا يطرح أبداً هو: لماذا لم يحدث ذلك الدمار الشامل في أي مكان آخر وقبل أن تظهر أوروبا الحديثة؟ ويبدو في هذه السردية أن الأسئلة المتعلقة بالظروف المحددة التي جعلت الحداثة المدمرة ممكنة تتم «عولمتها» في إطار مسار لا يعرف إلا التقدم الحتمي. لا يشير هذا الأمر إلى مجرد قوة تاريخية، بل إلى ميتافيزيقا مسرفة. للمزيد عن هذه القضايا، انظر:

Stephen M. Gardiner, *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

أشكال المعرفة وعلى ما أطلق عليه غينون «التصنع الأخلاقي» اللذين يحكمان الحداثة كنظام حياة، بل إنها تعد أثراً **أصلياً من آثارهما** تنضم هذه الأزمات إلى المجموعة الكاملة للمشكلات التي ناقشتها في الفصول الأربعة السابقة. من الوارد جداً إذاً أن نؤكد أنه «لا يوجد ما يدفعنا لفحص أسس الفكر الأخلاقي أكثر من الأخلاق البيئية»[١٧]. نفهم «أسس الفكر الأخلاقي» هنا بوصفها مشتملة على المدى الكامل تقريباً لأشكال المعرفة الحديثة، ولا سيما تلك الأشكال التي تقطن النطاقات المركزية وتتورط في مشاريع العنف والتدمير. ولا يجب فهم «البيئي» في الاقتباس على أنه يشير إلى أي مدى يقل عن الوجود بكامله، بما في ذلك الآخر الإنساني ومن تُنكر إنسانيته. وفي تصوري، تشمل «البيئة» كل ما يوجد في العالم. ليست البيئة إذاً تصوراً ليبرالياً يفصل البيئي عن السياسي ويسعى لحل الأزمة «الخضراء» في الوقت نفسه الذي يغض فيه الطرف عن عملية التنكر النظامي والممنهج لإنسانية البشر، والذي أنتجته السيادة الإمبريالية والكولونيالية.

إن الوضع العالمي الحرج خلال العقود الثلاثة الماضية يستدعي نقداً أعمق للمشروع الاستشراقي ـ وينطبق الأمر نفسه على العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية ـ حتى مع الشكل الحالي المعدّل للاستشراق. بل هل يحتاج الاستشراق لهذا النقد بسبب شكله الحالي المعدّل؟ لقد حاولت البرهنة على أن افتراضات سعيد التأسيسية وطرقه لم تكن كافية لنقد ثاقب للاستشراق؛ كما أن هذه الافتراضات والطرق أقل فائدة ـ أو ربما غير ذات فائدة تذكر ـ لأي محاولة جادة لإعادة توجيه أو إعادة صوغ هذا الحقل أو أي حقل علمي آخر. إن الإنسانوية العلمانية والتمركزية الإنسانية وعقلانية عصر التنوير والليبرالية (والتي تقوم كلها على دافع ميكانيكي وسيطرة سيادية على العالم) يُنظر لها الآن وبصورة متزايدة على أنها شديدة الكُلفة وزائدة عن الحد وغير مبررة، أو حتى غير أخلاقية. إن هذه الفوائد تحديداً ـ سواء كانت حقيقية أو افتراضية ـ هي التي ترتبط في الواقع بصورة مباشرة بالتدمير الشامل لكل جوانب الحياة الإنسانية والحيوانية والجامدة الحديثة (والتي **تعيش** كلها في الظرف الحداثي). وكما حاولتُ البرهنة من قبل، تنبني هذه

---

(١٧) David Schrader, "Living Together in an Ecological Community," *Journal of Philosophy*, vol. 7, no. 18 (Fall 2012), pp. 42-51, at 42.

الفوائد أيضاً على مشروعات حقيقية أقل وضوحاً وتخرج منها. تشمل هذه المشروعات الإمبريالية والكولونيالية والإبادة البنيوية وغيرها من الأمور التي جعلت هذه الفوائد ممكنة الحدوث في المقام الأول.

وهكذا، فإن هذه الفوائد التي نزعم اشتقاقها من المشروع الحديث هي التي تعمل على تبرئة الأساس الأخلاقي الذي منح المشروع عقلانيته ومبرره. لقد كان هذا الأمر هو حجر الزاوية في فلسفات جيريمي بنتام (Jeremy Bentham) وجون ستيوارت مل وآخرين، كما أنه يستمر في الازدهار في أشكال متعددة ومنتشرة في القرن الحادي والعشرين، سواء كانت هذه الأشكال فكرية أو مؤسسية أو مادية. لم تقتصر آثار هذه الفلسفات على الممارسات العملية، بمعنى هدايتها إلى نمط من الحياة يقوم على تصورات تأسيسية تتعلق بالمنفعة والمتعة والألم، بل امتدت لتصل إلى جذور تكوين الفرد الحداثي لتُحدد، ليس الطريقة التي يفهم بها العالم فحسب، بل الطريقة التي يدرك بها موقعه **في العالم** أيضاً.

ولكي يتمكن الفهم الحديث للعالم من التعايش مع التناقضات الضخمة المتجذرة في طبيعته، لزم أن يتم تأطيره بوصفه نظرية أخلاقية، وهذه أسطورة ضرورية لا تجعل التناقضات التي لا يمكن التوفيق بينها مُحتملة فحسب، بل إنها تبررها أيضاً. وهكذا، نصادف دائماً طرحاً عقائدياً فريداً مفاده أن الحداثة قد طوَّرت مفهومها ـ أو نظامها ـ الأخلاقي الخاص، بما في ذلك أخلاقية ليبراليتها ورأسماليتها وماركسيتها وعِلميتها، فضلاً عن عقيدة التقدم ذات الطبيعة الغامضة بصورة مُتعمَّدة. تدعم البنية التبريرية لهذه الأخلاق منظومة فلسفية مهيبة تبدأ من ميكيافيلي وهوبز لتصل إلى هربرت ليونيل أدولفوس هارت (H. L. A. Hart) وجون رولز (John Rawls) وجوزيف راز (Joseph Raz). ترتبط هذه المهابة ـ بطبيعة الحال ـ بالمصداقية الفكرية، ولكن ليس بصورة كلية. تستند هذه المهابة ـ فضلاً عن صحة وأهمية افتراض العالمية ـ إلى أسس ترتبط ارتباطاً ضعيفاً فقط بذلك الثقل الفكري، إذ إن ارتباطها الأساسي هو بسياسة المعرفة ووظيفتها المتمثلة بإنتاج أنظمة الحقيقة. وحين يبدأ أي جدل حول طبيعة هذه المنظومة الأخلاقية ـ في مقابل الأنظمة الثقافية والدينية قبل الحديثة ـ يبزغ دائماً الزعم بتفوق نظام القيم الحديث، وبالتالي الأساس الأخلاقي الذي يستند إليه. (ويُعد هذا

الزعم موقفاً أميناً يعترف صراحة بارتباطاته البُنيوية بأشكال المعرفة القائمة على القوة). وفي أفضل أحواله، قد يدّعي هذا الطرح نسبية (وبالتالي ذاتية) المفاضلة بين الأنظمة الأخلاقية (وهي نسبية لا تعترف بالطبيعة المطلقة لنظام المعرفة نفسه الذي أدى إلى نشأتها في المقام الأول)[١٨]. لقد كان التوازن بين التفوق والذاتية في صالح أشكال الأخلاقية والمعرفة الحديثة بصورة نموذجية، إذ إن سياق الجدل كله وقواعده الحاكمة حديثة بصورة مؤكدة. ففي نظام يضع حدوداً قَبْلية لمعايير الخطاب المشروع المقبولة وغير المقبولة، تعمل الذاتية والنسبية معاً وتتمان الاعتقاد في التفوق، ذلك الاعتقاد الذي نعرفه بمسميات أخرى، كالعنصرية والتقدم.

إن التكوين الحديث للقيم الأخلاقية يقوم على ميتافيزيقا[١٩] من الحرية والعقلانية الفردية التي تتجذر بدورها في نظام قيم سياسي ورأسمالي يحدد سمات الحرية والعقلانية، وبالتالي أنماطها المحدَّدة. تقوم هذه العملية بتشكيل الفرد، وإن فُصلت عن **تلك** الميتافيزيقا التي لا يُعترف بها. يعني هذا أن الحفاظ على تصور مثالي للحرية والعقلانية قد تطلَّب الفصل بين هذا المثال والآثار المحددة والمهيمنة للاقتصاد والمادية (ولسياسة الدولة في اختراع المواطنة وإدارتها، إلى حدٍّ ما).

وهكذا، لا يجب الخلط بين ذاتية القيم الأخلاقية والتجريد غير المفهوم. فعندما يعجز كل شيء آخر، يمكن تقييم نظام أخلاقي والحكم عليه على أسس أقل تجريداً من الميتافيزيقا، سواء كانت في نسخها المتماسكة أو

(١٨) للمزيد عن النسبية، انظر «القضية السادسة عشرة» في:

Wael Hallaq, "Seventeen Theses on History," in: Lucian Stone and Jason Bahbak Mohaghegh, eds., *Manifestos for World Thought* (Lanham, MD: Rawman and Littlefield, 2017).

(١٩) تبدو الحداثة متفردة في تاريخ الإنسانية الإمبريالي و«الحضاري»، على الأقل بقدر ما هي نظام مركب (وربما شديد التركيب) فشل في الاعتراف بمبدئها الميتافيزيقي الخاص وتفصيله. وفي الواقع، فإن عزو طبيعة ميتافيزيقية للظواهر الحديثة يُعرض دائماً بوصفه نقداً للمشروع الحديث، وليس بوصفه شرحاً داخلياً له. إن إنكار البنية الميتافيزيقية التي تقوم عليها الحداثة تعتبر ـ بطبيعة الحال ـ أساسية وأصلية في استمرار المشروع وتبريره بوصفه مشروعاً «عقلانياً». يقوم هذا الأمر على افتراض أن الميتافيزيقا ترتبط بالأسطورة التي تنتمي إلى الماضي السحيق. انظر أيضاً:

Jan C. Schmidt, "Defending Hans Jonas' Environmental Ethics: On the Relation between Philosophy of Nature and Ethics," *Environmental Ethics*, vol. 35, no. 4 (December 2013), pp. 461-479, at 467-469.

المشوَّشة (غير المعترف بها؟). فلو أننا اعترفنا بكون بنى التكنولوجيا/ الآليات[٢٠] والفكر الصناعي والعلم والعقلانية والأداتية والرأسمالية، فضلاً عن الدولة القومية، نموذجية (وتحدد معالم الحياة الحديثة ومحتواها)، فليس من المستبعد أن نعتبر هذه الأمور قد خذلت الساعين وراء الحياة الصالحة ـ هؤلاء الذين يعيشون **في** العالم ومعه، وليس **فوقه** أو **ضده** ـ سواء كان هؤلاء الساعون بشراً أو حيواناً أو جماداً (وتعرف هذه الكائنات كذلك بوساطة أشكال المعرفة الحديثة).

إن اهتمامنا في كل هذا هو ـ بطبيعة الحال ـ العقلانية التي يفترض كونها عملية متميزة ومستقلة تظل بالضرورة ـ مع دعاوى استقلالها ـ تحت تأثير بنى الحداثة النموذجية (والتي تشمل الرأسمالية والقومية والصناعية والتكنولوجيا والعلم وكامل مدى النطاقات الهامشية التي دعمت ـ بصورة فردية وجماعية ـ منظورات هذه البنى). لا يمكن فصل هذه العقلانية ـ **ذات النمط والبنية المحددَين** ـ عن الأشكال الحديثة للحياة، وهي الأشكال نفسها التي أدت إلى الأزمات الحالية. ليس ثمة شك في دور العامل البشري (وليس غيره) في التعجيل بهذه الأزمات. وهذا العامل البشري يدعي العقلانية[٢١] ويهدف سعيه نحو المعرفة إلى السيطرة والتحكم **الممنهجَين**[٢٢]

(٢٠) عن الآليات كتقنية وعن دورها المُحدِّد للحياة الحديثة، انظر:

Jacques Ellul, *The Technological Society*, translated by John Wilkinson (New York: Vintage, 1964).

(٢١) وهو مصدر آخر للتناقض في المشروع الحديث، إذ يتم افتراض كون العقلانية أساس حداثة عصر التنوير التي تسير في خط مستقيم يتقدم باستمرار، في اتجاه مستقبل أفضل دائماً. بيد أن قلة فقط هي التي تستطيع أن تنكر أن هذه الحداثة (أو الظرف الحالي) ترتبط بشدة بطرق معيشة ليست صحيّة، وتولد بصورة مستمرة مزيداً من المشكلات الصحية والاقتصادية والبيئية وغيرها. كما أن تبرئة العقلانية من نتائجها هي ذاتها (كما في الزعم القائل بأن الآثار الجانبية تبرر الهدف، أو أن هذه الآثار لا يمكن التنبؤ بها) تؤدي إلى تناقض آخر، ألا وهو أن العقلانية ـ بطبيعتها ـ معيبة وغير جديرة بالثقة ولا يمكنها تقديم حلول للمشكلات نفسها التي تسببها من خلال الفاعل الإنساني. بيد أن هذا ليس كل شيء؛ فهذه العقلانية تنزلق إلى الميتافيزيقا، الميتافيزيقا التقليدية نفسها التي ينبذها عالمنا العلماني بشدة. إن الإصرار العنيد على الاعتقاد في قدرة العقلانية وما يرتبط بها من علوم على تحقيق أهدافنا المثالية قد أصبح نوعاً من العقيدة أو الأسطورة؛ فكما يفعل الإنسان مع الله، يجب أن يخدم الإنسان العقل والعقلانية (كما تفهمهما الحداثة) مهما كان قدْر العَنَت الذي قد يتسببان فيه. لا يختلف هذا كثيراً عن محنة أيوب، إذا سلَّم بالعقوبة الإلهية القاسية طمعاً في الخلاص الأبدي.

(٢٢) Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledgē* translated by M. S. Frings (London: Routledge, 1980),pp. 78 and 118 -119, and Werner Stark, *The Sociology of Knowledge* (London: Routledge, 1960), pp. 114-115.

وقد كانت هذه العقلانية السيادية هي التي أمْلت الطريقة التي نفهم بها أنفسنا ونفهم بها الآخر في هذا العالم، بما في ذلك الإسلام وتاريخه وثقافاته.

(٣)

ما هي نتائج هذه الأزمة في المشروع الحداثي بالنسبة إلى دراسة الآخر؟ أو قد نقول ـ بصورة أكثر وضوحاً ومباشرة ـ ما نتائج هذه الأزمة فيما يخص دراسة الذات والأنا؟ تترتب على إجابة هذا السؤال نتائج نفسية ـ معرفية جوهرية وعميقة، ما يعني أن قدراً كبيراً من فهم العالم اليوم والتصرف فيه يتطلب تفكيراً، إلا أنه تفكير يتجاوز طرح سعيد «التحرري»، الذي هو نفسه جزء من المشكلة. كما يعني هذا أيضاً أن الأسئلة التي نطرحها يجب أن تعكس الواقع الحرج في العقود الثلاثة الأخيرة، والتي تمثل ذروة الانتهاكات التي تعرّضت لها البيئة وتعرّض لها «الآخر» خلال القرنَين المنصرمَين. بيد أن هذا الزعم يفتقر إلى نظرة أوضح مما قدمته حتى الآن فيما يخص السياق الذي يجب أن تُصاغ فيه هذه الأسئلة.

حين طورت أوروبا الاستشراق، كان المشروع جزءاً من نشأة أنماط جديدة من الفكر والاقتصاد وأشكال السياسة التي تتحكم فيها الدولة القومية وتحددها. إلا أن المشروع ـ بوصفه فرعاً عن تجربة أوروبية أكبر صنعت الحداثة من خلال إخضاع الآخر ـ كان متجذراً بصورة عميقة في مفاهيم عصر التنوير النموذجية. يمكننا بناء على هذا أن نقول إن الاستشراق لم يكن مجرد مشروع أكاديمي، بل كان مشروعاً للقوة والثقافة، مشدوداً بقوة إلى بنية الفكر السيادي التي ما برحتُ أفصلها في هذا الكتاب. وهكذا، كان من الطبيعي والمفهوم أن يعمل القائمون على هذا المشروع كغيرهم داخل الحدود الثقافية التي تطلبتْها الحداثة، أو بالأحرى حددتْها وفرضتها. لقد ساهم الاستشراق ـ كأي حقل آخر من حقول المعرفة الحديثة ـ في تشكل هذه الثقافة، وقد رأينا مدى تجذرها في المشروع الكولونيالي الشامل الذي أنشأ تجارة رقيق ضخمة ومُمنْهجة[٢٣]، وشمل استغلالاً اقتصادياً وإبادة بنيوية

---

(٢٣) «سوق» (اقتصادية وثقافية وفكرية) كانت مهمة لتطوّر الليبرالية نفسها. عن الروابط بين مثاليات الفكر الليبرالي والرق والعنف والكولونيالية والرعب، انظر: =

وإخضاعاً لعشرات الملايين من غير الأوروبيين (بل ومن الأوروبيين الضعفاء أيضاً)[٢٤]. لقد كان هذا هو العالم الذي جعل الاستشراق ممكناً، وقد كان هذا هو العالم الذي ازدهر فيه الاستشراق وخدمه.

وبحلول منتصف القرن العشرين، ومع حصول أغلب دول «العالم الثالث» على ما يُسمى الاستقلال، دخل الاستشراق مرحلة جديدة «ما بعد كولونيالية». تركت هذه المرحلة الاستشراق مع بقايا التراث الكولونيالي، ولكن مع أشكال قوة مختلفة. نقلت هذه المرحلة - التي بدأت بعد الحرب العالمية الثانية تقريباً وانتهت جزئياً في ثمانينيات القرن العشرين - تركيزَ الاستشراق من أشكال الكولونيالية المباشرة وتبريرها بوصفها «مهمة تهدف إلى الدمج في الحضارة»، وإلى تعديل وإعادة تفصيل الطرق التي ينظر بها الآن إلى «الشرق». لقد كان بفضل هذا التحول من تصوّر لأشكال الحكم في الشرق وتشكيله بصورة فعلية إلى طريقة التعامل معه أن حصل الشرق حينها على «الاستقلال» وعلى القدرة المُفترضة على تصوير نفسه بالطريقة التي تم تشكيله به. وسواء تعلق الأمر بالأشكال الكولونيالية للقرن التاسع عشر أو للتأثير المهيمن للقرن العشرين (وهي الهيمنة التي تظهر في شكل العولمة)، استمر الاتجاه السائد في تركيزه على القوة السيادية: فما قالته أوروبا - أمريكا وما فعلتاه هو المعيار والأسلوب الحتمي الذي يجب أن ينظر إلى العالم من خلاله ويُدار بوساطته. لقد ظلَّ هذا هو الوضع السائد على الرغم - أو ربما بسبب - نقد سعيد للاستشراق، وذلك على الرغم من أن الموقف من العالم الإسلامي بعد صعود الحركات الإسلامية قد شكَّله بشدة الخوف المتجدد من الإسلام وخطره «السياسي» (وغالباً الثقافي

Dominico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History*, translated by Gregory Elliott (London: Verso, 2011); Sven Beckert and Seth Rockman, eds., *Slavery's Capitalism: A New History of American Economic Development* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016); Lisa Lowe, *The Intimacies of Four Continents* (Durham: Duke University Press, 2015); Panjak Mishra, "Bland Fanatics," *London Review of Books*, vol. 37, no. 23 (December 2015), pp. 37-40, and Elisabeth Anker, "The Liberalism of Horror," *Social Research*, vol. 81, no. 4 (Winter 2014), pp. 795-823.

(٢٤) يُعد الباسك والأيرلنديون والغاليّون والكتلانيون أمثلة جيدة هنا. عن العلاقة بين إخضاع أيرلندا السلتية (Celtic Ireland) للكولونيالية وإخضاع أمريكا الشمالية لاحقاً لها، انظر:

Aziz Rana, *The Two Faces of American Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), pp. 28-30.

و«الديني»). وعلى الرغم من كل هذا، اكتسب الاستشراق في هذه المرحلة الثانية تنوعاً غير مسبوق. لقد أصبحت سردياته الأصلية والفرعية مثيرة للخلاف، وقد ضمت الآن نوعين جديدين من الباحثين المنتمين إلى السكان الأصليين، أي المفكرين المعارضين والهدّامين، والذين ظلوا أقلية ـ بطبيعة الحال. كما ظهر **عددٌ** غير مسبوق من الأصوات التي عززت الاستشراق بليبراليتها المتقدة، وقد كانوا بذلك حلقة من سلسلة طويلة من الباحثين المنتمين إلى سكان البلاد الأصليين الذين تدربوا على يد المستشرقين الكولونياليين الأوائل وخدموهم. لقد أضحى الحقل مشتملاً على عدد كبير من الأصوات العلمية النقدية التي أصبحت متجذرة الآن عرقياً وثقافياً في الغرب ومؤسساته الأكاديمية ذات الهيمنة الواسعة. وقد خرج هؤلاء من النمط الكولونيالي التقليدي، بيد أنهم يميلون إلى النأي بأنفسهم عنه، وإن لم يستطيعوا تجاوز نقد سعيد. وهكذا، يظل هؤلاء بالكامل داخل الحدود نفسها الليبرالية (والسياسية) التي عمل فيها سعيد وسلّم بها.

تظل السرديات النموذجية لهذا التراث المتنوع مسيّسة بصورة كبيرة، ومنشغلة بالكامل بما يمكن أن يطلق عليه «علاقة الإسلام بالغرب والعالم» (في هذا الاتجاه تحديداً). وسواء كان هذا التراث الاستشراقي متعاطفاً مع «الإسلام» أو معادياً له بوصفه «ديناً» أو ثقافة، انصب اهتمامه على تصوير الإسلام للغرب بهدف تزويده بـ«فهم أفضل» أو «أكثر دقة» للإسلام. إن كثيراً من المستشرقين لم يعودوا متعاطفين ـ كما هو واضح ـ مع سياسات دولهم في الدول الإسلامية في مقابل الباحثين في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وذلك على الرغم من وجود بعض الاستثناءات الهامة أحياناً)[٢٥]. بيد أن الاهتمام العام يظل منصباً على التصوير «من أجل معرفة الطريقة التي يجب أن نتعامل بها مع المسلمين»، وذلك على الرغم من أن هذا «التعامل» يطمح غالباً إلى مجموعة سمات تُظهر قدراً أكبر نسبياً من الاحترام والتسامح عن أي فترة سابقة. بيد أن العامل المشترك في الدراسات الأكاديمية الاستشراقية يظل ـ من دون شك ـ قائماً على فكرة التفوق المعرفي، ما يعني أن الاحترام والتسامح يأتيان مع جرعة من الثقة المعرفية (والغرور غالباً)

(٢٥) أفكر هنا في نماذج مثل لويس ماسينيون ورينيه غينون (انظر الفصل الثالث في هذا الكتاب).

تتمسك ـ عن وعي أو من دون وعي ـ بسلامة المشروع الأوروبي ـ الأمريكي الحديث، وحسب مبادئ عصر التنوير النموذجية خاصة.

يتضمن فصل «الاستشراق الآن» (وهو الفصل الأخير في كتاب **الاستشراق** لسعيد) ظاهرة لا يتناولها سعيد، أي ظهور مجموعة من الباحثين ـ من خلفيات غير غربية على الأرجح ـ يأخذون على عاتقهم مهمة تقديم الإسلام للغرب في صورة مُستحسنة، مِن أجل جعل الإسلام مقبولاً بالنسبة إلى الأفكار والحساسيات الليبرالية. لقد وُجد هذا النوع من الباحثين بكل تأكيد قبل أن يكتب سعيد، بيد أن وزنهم قد زاد بصورة متزايدة وملحوظة خلال العقود الثلاثة الأخيرة، وذلك على الرغم من أن أفرادهم هم الأسرع في إلقاء تهمة «الاستشراق» على الآخرين، ليس فقط ضد هؤلاء الذين يجدون في «الإسلام» سمة «أقل قدراً»، بل خاصة أولئك الذين يجدون فيه سمة «أكثر تفوقاً» يمكن ـ في ظنهم ـ أن تقود إلى «صراع الحضارات».

أزعم هنا أن هذه الثقة المعرفية ـ وما يصاحبها من خطوات تصحيحية وخطاب اعتذاري ـ ليست مبررة ولا هي كافية، وأنه كلما أسرعنا بالتخلي عن هذا الموقف كان ذلك أفضل. إن أزمة المشروع الحديث العميقة في أوروبا ـ أمريكا (كما هو الأمر في غيرهما) تتطلب حلاً جذرياً، وهو أمر يتعلق بصورة مباشرة بالطريقة التي يجب أن ندرس بها بعد الآن الإسلام وشريعته وكل شيء آخر تقريباً. تبرز في مركز هذا الطرح حقيقتان أساسيتان: ١) تعد أزمات المشروع الحديث عالمية في أسبابها ونتائجها[٢٦]، ما يعني أن بُنى الحداثة المنتجة لهذه الآثار السيئة قد انتشرت ـ بوساطة الإمبريالية والكولونيالية ـ إلى كل القارات وتوجد الآن في كل الدول تقريباً بدرجات متفاوتة؛ ٢) أثَّر كل جانب من الآثار السيئة على الواقع المادي والاجتماعي ـ السياسي في كل مظاهر الوجود تقريباً. لقد أنتجت ظواهر انقراض بعض الأنواع والقضاء على جماعات بشرية وإعادة هندسة ثقافات راسخة أو تلويث بعض المناطق والقضاء على الغابات في غيرها مجموعةً من التفاعلات المتسلسلة التي أثرت سلباً على التوازن البيئي والنفسي ـ المعرفي

---

(٢٦) وذلك على الرغم من أنه يمكن الزعم بقوة بأنه على الرغم من انتشار التكنولوجيا والصناعة الحديثة في العالم، فإن الآثار المدمرة طالت العالم غير الأوروبي ـ الأمريكي بأكثر مما كان هذا العالم مسؤولاً عن أسباب الدمار.

والاجتماعي في مجالات أخرى. ولو أن هذه الأزمة مشتركة بين الجميع كما هو معروف، وتشكل تهديداً فعلياً وخطيراً للمجموع الطبيعي والاجتماعي، فإن المسؤولية الأخلاقية الموازية (والتي أفترض هنا أنها أكثر إلزاماً من أي مسؤولية قانونية أو أخلاقية) يجب أن يتحملها كل من يستطيع المشاركة فيها. بعبارة أقصر، إذا كان الآخر ـ الإنساني أو غير الإنساني ـ وسيلة تشكيل الحداثة الإمبريالية والكولونيالية وأداتهما ـ فإن هذا الآخر هو الذي يجب استدعاؤه بوصفه الكتلة الحرجة في مشروع تجاوز الحداثة. لقد اقترحت في كتابي **الدولة المستحيلة** بعض السبل التي يمكن من خلالها لمجموعة من الآخر الإنساني البدء في نقد بناء للحداثة. أقدّم هنا نقداً مكمِّلاً نحو إعادة تشكيل الذات.

(٤)

بما أن الدول والحكومات جزءٌ أساسي من مشكلات الحداثة ومساهمٌ عام فيها، يصبح أمر التعامل مع هذا التحدي من مسؤولية منظومات العالم التراثية الفكرية. إن الاستشراق ـ من دون شك ـ هو إحدى هذه المنظومات التي يلزم أن تأخذ الواقع الجديد في الاعتبار. بيد أن اختيار الاستشراق ليس عملاً تفضيلياً، إلا أنه يُفترض أن ما يصلح للاستشراق يصلح أيضاً للنطاقات المركزية للنظر الفكري ويجب أن ينطبق عليه، بما في ذلك المبادئ التي يتأسس عليها والتي تطابق المبادئ التي تأسست عليها نطاقات الحداثة المركزية. إن ما عزاه أغامبن للبانوبتيكون ينطبق بالقدر نفسه على الاستشراق: «إنه غرض واحد يقف على مسافة واحدة من كل الأغراض الأخرى في الطبقة نفسها، ويحدد قابلية المجموعة التي ينتمي إليها للفهم، ويشكلها في الوقت ذاته»[٢٧]. غير أنه يوجد في الاستشراق شيء واضح يجعله خياراً جيداً لتمثيل النطاقات الأخرى، أو أعضاء المجموعة الآخرين، ألا وهو اهتمامه الصريح والمعلن بالآخر، ما يعني أن ما ينطبق عليه ينطبق على الآخر، سواء كان ذلك بصورة استقرائية أو بصورة استنباطية.

إن الاستشراق، ومن خلال قبول تحدي إعادة تشكيل الذات بصورة

(٢٧) Giorgio Agamben, *The Signature of All Things: On Method* (New York: Zone, 2009), p. 17.

عميقة وهادفة، يمكن أن يحول بنى فكره الداخلية ليساهم - ولو بصورة متواضعة - في فتح طريق مستقبلي للبشرية كلها، **بادئاً بأخذ الآخر بدرجة مناسبة من الاعتبار**. فلو أن المنظومات التراثية المناظرة في الصين وأمريكا اللاتينية والهند يمكنها تقديم حلول مبدعة في هذا المضمار، فلا مبرر للاعتقاد بعدم وجود ما يمكن للاستشراق أن يقدمه. إلا أنه يجدر بنا أن نضع أمرين في الاعتبار فيما يخص هذه القضية المُلِحّة، أولهما أن الاستشراق قد شارك في عملية نفي الإنسانية ونزعها عن الآخر، وثانيهما هو أن «الأزمة هي نتاج الثقافة التي بدأت في أوروبا الغربية وتهيمن على العالم الآن»[(٢٨)].

إن الاستشراق - بتمثيله، أو حتى بشموله لما أطلقتُ عليه نماذج الحداثة وعصر التنوير - تحدِّده عقيدة تقدم قوية تقوم على تصور خطي قوي للتاريخ يكمن فيها بصورة ميتافيزيقية. غير أن الاستشراق - بوصفه منظومة ليبرالية بشكل عام - يسمح بعملية توصيف وجوده (حسب عبارة ألستر ماكنتاير) باعتباره تراثاً عقلانياً من البحث يجسد مبادئ النموذج الأوروبي - الأمريكي الحديث. كما أن الاستشراق - في مجمله، وعلى الرغم من كل تنويعاته وتفريعاته الداخلية على مدار قرنين من الزمان - يظل قابلاً للتعريف بوصفه (بعبارة ماكنتاير مرة أخرى) طرحاً ممتداً عبر الزمن تُحدد فيه نقاط اتفاق جوهرية ويُعاد تحديدها بصفة مستمرة في سياق الجدل الذي يقع في داخله وفي خارجه بصورة ضمنية[(٢٩)]. ولو أن الاستشراق لا يُظهر على السطح كل سمات المنظومة (مثل تصورٍ للعدالة أو نظرة معينة للعقلانية العملية)، فليس هذا بسبب افتقاده لهذه السمات؛ فالاستشراق يمتلك هذه السمات بالفعل، ولكن بشكل ضمني غير صريح، إذ إن هذه السمات النموذجية - مثل التصور المحدد للعقلانية وعقيدة التقدم والتصور الخطي للتاريخ والتصور الليبرالي للواقع (بما يشمله من نظرية ضمنية عن العدالة والأخلاق) - تحكم سرديات الاستشراق **ومنطقه الداخلي** بصور ممنهجة.

---

(٢٨) Arran Gare, "MacIntyre, Narratives, and Environmental Ethics," *Environmental Ethics*, vol. 20, no. 1 (March 1998), pp. 3 -21, at 14, and Schmidt, "Defending Hans Jonas' Environmental Ethics: On the Relation between Philosophy of Nature and Ethics," p. 463.

(٢٩) Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), p. 12.

وبوصف الاستشراق تراثاً من البحث العقلاني، فإنه يواجه ـ بصورة مباشرة ـ المنظومات التراثية الأخرى ذات الطبيعة العقلانية نفسها، وإن اختلفت في تصوّرها للعقلانية. (والافتراض هنا هو أن كل تراث له نسخته الخاصة من العقلانية والتي تعتمد على تجربته الخاصة وعلى نظرته للعالم. يشمل هذا الأنظمة التراثية التي يمكن لمن لا ينتمي لها أن يصفها بالأسطورية أو الميتافيزيقية أو الكونية، أو ما إلى ذلك)[٣٠]. لقد كانت هذه الأنظمة التراثية منافسة لبعضها، ليس بالضرورة بمعنى كونها غير متوافقة مع بعضها بصورة تمنع الحوار، ولكن بمعنى الاختلاف الذي يجبرها على التحاور من أجل إعادة تقييم سردياتها الخاصة، ومن ثم الدفاع عنها وتبريرها وتعديلها استجابة للتحدي الذي تمثله المنظومات الأخرى. وقد يرتبط تراث عقلاني أحياناً بقوة سياسية وعسكرية ما لِيُهيْمن على منظومة منافسة ويدمرها في نهاية الأمر. يعد الاستشراق نفسه نموذجاً جيداً على هذا الأمر كما فعل في بلاد الإسلام في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وبدءاً من حملة نابليون على مصر، ارتبط الاستشراق بالقوة العسكرية التي ضمنت انتصاره أثناء الحملة، ثم ساهم في التدمير المؤسسي لأشكال التعليم والحياة الفكرية الداخلية. إلا أن هناك نماذج أخرى من المنظومات التراثية التي أُجبرت على تعديل سردياتها الداخلية تحت الضغط الفكري للأنظمة التراثية المنافسة لها بالشكل الذي شرحه ماكنتاير في كتابه **ثلاث نسخ متنافسة من البحث الأخلاقي** (*Three Rival Versions of Moral Inquiry*). إن هذا النوع من الضغط هو الذي يقع في قلب سرديتي الحالية.

قبل البدء في اقتراح بعض الأمور للتعامل مع ذلك التحدي، ينبغي أن أعرض بعض الصعوبات في موقف ماكنتاير من أجل جعل هذه الأمور أكثر فائدة لهدفي هنا. يتجاهل ماكنتاير بكل وضوح العلاقة بين الأنظمة التراثية والقوة[٣١]، حاصراً الصراع بين المنظومات في التحدي المتمثل في البحث العقلاني. يفشل طرح ماكنتاير ـ وهو يمثل طموحاً أخلاقياً أكثر منه وصفاً فعلياً للواقع ـ في افتراض نجاح منظومة تراثية بسبب استخدام القوة

(٣٠) Patrick Joyce, "The Return of History: Postmodernism and the Politics of Academic History in Britain," *Past and Present*, no. 158 (February 1998), pp. 207 -235 at 223.

(٣١) Gare, "MacIntyre, Narratives, and Environmental Ethics," p. 10.

الغاشمة، وليس بالضرورة القوة العقلانية. لا يوجد في كتاب ماكنتاير أي شيء تقريباً ـ وصفياً كان أو تحليلياً ـ يمكن أن يعزو انهيار التراث الإسلامي قبل الحداثي في مواجهة الاستشراق بسبب الكولونيالية والإمبريالية. إن هذه المواجهة لم تتضمن أي جدل عقلاني، ولكنها حدثت فقط بعد السيطرة المبدئية من خلال سياسات الهيمنة الكولونيالية العسكرية والاقتصادية والسياسية[٣٢]. إلا أن طرح ماكنتاير قد يكون الأفضل كخارطة طريق للعمل المستقبلي إذا قبلنا بهذه النقاط: ١) إن المشترك بين كل المنظومات التراثية الآن هو خطر عالمي يمكن التعرف عليه بشكل **عقلاني**، ما يعني وجود مجموعة من الاهتمامات العالمية المشتركة؛ ٢) ينبع هذا الخطر من نظرةٍ للعالم تتطلب بالضرورة نفي الإنسانية عن الآخر (كما عرّفتُه بصورة عالمية هنا)؛ ٣) إن هذا الوضع هو ظاهرة حديثة بصورة مُحددة (كما أجادل في هذا الكتاب بكامله).

بيد أن تعديل نظرية التراث عند ماكنتاير لا يعني ضرورة إعادة فهمها في ضوء نظرية القوة عند فوكو في نسختها السعيدية. لقد ظلَّ كتاب سعيد عن الاستشراق متجذراً في سلسلة من المقدمات والافتراضات التي تدعم المواقف الحداثية والليبرالية نفسها التي أدت إلى نشأة الاستشراق في المقام الأول. لقد برهنتُ في الفصول الأربعة الأخيرة على أن سعيداً قد أساء فهم فوكو، كما أنه فشل في النظر إلى بُنية القوة/المعرفة بصورة جادة. كما أن مفهوم المؤلف عند سعيد ـ بل ومفهوم فوكو نفسه عن القضية نفسها ـ كان قاصراً إن وجد أصلاً. وبسبب نقاط القصور هذه، ظل فهم سعيد لما يعنيه التشكل الخطابي يكدح على سطح القضية فقط من دون الغوص في أعماقها. وفي المقابل، ومهما ظلت أفكار فوكو بدائية فيما يخص المؤلف، فإنها تظل بناءة وواعدة أكثر من أي نظرية أخرى؛ فلو أننا نظرنا إلى أفكار فوكو عن القوة والمعرفة والمؤلف في سياق نظرية النطاقات المركزية والهامشية ـ والتي تزيد قيمتها من خلال توفير بعد تاريخي لتحليله الذي تغلب عليه الصبغة التزامنية ـ لوجدنا أنها تفتح آفاقاً تحل محل السدود التي بناها سعيد.

سأفترض ـ على خُطى ماكنتاير ـ أن العقلانية نفسها (كما يعرّفها هو)

---

(٣٢) للمزيد عن هذا التاريخ، انظر:

Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, pp. 357-550.

هي أحد عناصر القوة، وهو ما يقلل من حجم الهوة بين موقفه وموقف فوكو. يصح هذا الأمر لأنه حين تعاد صياغة العقلانية، فإنها تصبح عنصراً «تكتيكياً» أساسياً في «مجال علاقات القوة»، وتوفر مدداً للخطابية الهدامة التي تحدثت عنها. بعبارة أخرى، تصبح هذه العقلانية جزءاً من آلية القوة. وهنا تحديداً - في هذا المكان غير المُتوقع - يستطيع الاستشراق المعدَّل أن يقدم خطاباً مضاداً يمكنه تسهيل التغيير المطلوب للتعامل مع الأزمات التي يولدها المشروع الحديث. فالاستشراق يحتل موقعاً معرفياً يمكنه من تحقيق هذا الهدف، تحديداً بسبب موقعه المُحدَّد في أنظمة المعرفة الحالية. **فأولاً**، يعد الاستشراق - مع الأنثروبولوجي - هو المجال الأكاديمي الأكثر وضوحاً الذي ينصب اهتمامه على الآخر، أو الآخر «الشرقي» الذي يمكنه الآن المشاركة في صوغ الذات الجديدة. **ثانياً**، يمتلك الاستشراق أدوات فيلولوجية مُتقنة وقدرة على الوصول إلى نصوص الآخر وأرشيفاته والتعامل معها. يتفوق الاستشراق في هذه النقطة تحديداً على الأنثروبولوجي الذي ما زال يعاني - بصفة عامة - من نقص خطير في المهارات الفيلولوجية، وذلك على الرغم من التطور النظري الكبير الذي شهدته الأنثروبولوجيا والذي تفتقر إليه كثير من مجالات الاستشراق. ترتبط النقطة **الثالثة** بالنقطة الثانية، إذ يُعد الاستشراق الحقلَ الأكاديمي الوحيد في الغرب القادر على التعامل مع تراث الشرق الفلسفي والأخلاقي و«القانوني» والصوفي «الغريب» والمركَّب. لا يُعد هذا الأمر ميزة للاستشراق فحسب، بل أيضاً مسؤولية ناتجة عن موقع الاستشراق في تاريخ الكولونيالية والإبادة، وداخل المشروع الأكبر الذي أدى إلى الأزمات العالمية التي ما برحتُ أتحدث عنها في هذا الكتاب.

إن الحاجة إلى إعادة تقييم النطاقات المركزية في ضوء الأزمات البيئية - والتي تعبر عن مشكلات بنيوية عميقة في المشروع الحديث - لم تعد مجالاً للشك اليوم. ولكي يتمكن الاستشراق من البقاء كمنظومة بحث عقلاني، يلزم أن يأخذ في الاعتبار الحاجة الجديدة إلى النقد الداخلي **الذي تتطلبه العقلانية نفسها**. ففضلاً عن «الفلاسفة الخُضر» في أوروبا - أمريكا والهند والصين، تمر حالياً بعض الحقول الأكاديمية - مثل التاريخ والفلسفة والعلوم البيئية، بل وحتى الهندسة وغيرها - بعملية إعادة تقييم، مهما كانت ضآلة هذه الجهود بالنسبة إلى ضخامة الأزمات. تؤسَّس اليوم برامج وأقسام ومعاهد

ودوريات علمية وغيرها بسرعة تعكس الإدراك بإلحاح الأمر. إن الأسئلة الجوهرية لم تطرح بكل تأكيد، ما يعني أن الأجوبة الحقيقية لا تزال أملاً بعيداً. بيد أن القلق العميق الذي انتاب المعاهد الأكاديمية في العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة يُعد بداية لتطورات تبعث على الأمل. إلا أن الاستشراق لم ينضم حتى الآن إلى هذه التطورات بأي شكل ملحوظ، ما يعني أنه لم يصل بعد إلى مرحلة القلق المطلوبة. إلا أن موقع الاستشراق المميَّز وتبحره الكبير يعطيه إمكانات اللحاق بهذه التطورات، بل وقيادتها، تحديداً بسبب قربه من المنظومات التراثية للآخر وخبراته.

لقد ظهرت خلال العقود الثلاثة الأخيرة تقريباً[(٣٣)] في الصين والهند أصوات تكاد تقترب من الاستعادة التجريبية للتراث قبل الحداثي والدين في جهد يهدف إلى مقاومة البنى الحديثة للقوة المعرفية التي ساهمت في تدهور البيئة الطبيعية وتدميرها. ترفض هذه الأصوات موقف الغرب الحديث من الطبيعة والبيئة، ولا سيما نظرته الآلية غير العضوية التي عرَّت الطبيعة من القيمة ومن أي شكل من أشكال الميتافيزيقا. يُنظر الآن إلى العلم الذي يتم تسخيره لخدمة أهداف رأسمالية واستنزاف المشترك الطبيعي على أنه توجه متطرف في عنفه، إذ يدمر حياة الناس والثقافات والبيئات الطبيعية والمنظومات التراثية[(٣٤)]. كما رفضت هذه الأصوات حصرية التصور الخطي للتاريخ، مؤكدةً على ضرورة توسيع المفهوم ليشمل ما يطلق عليه «التاريخ الدائري» (circulatory history)، وهو مفهوم ثري يحوّل النظرة الحداثية للتاريخ

---

(٣٣) وقبل ذلك بوقت طويل في بعض الحالات الأخرى، كما يبرهن على ذلك سوديبتا كافيراج (انظر الهامش التالي).

(٣٤) انظر، على سبيل المثال:

Pransenjit Duara, *The Crisis of Global Modernity* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015); Sudipta Kaviraj: "The Reversal of Orientalism: Bhudev Mukhopadhyay and the Project of Indigenist Social Theory," in: Vasudha Dalmia and H. von. Stietencron, eds., *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity* (New Delhi: Sage, 1995), pp. 253-279, and "The Idea of Europe: Bhudev Mukhopadhyay and the Critique of Western Modernity," (Unpublished Paper); Zhao Tingyang, "A Political World Philosophy in Terms of All-Under-Heaven (Tian-xia)," *Diogenes*, vol. 56, no. 5 (2009), pp. 5-18; Shiling Xiang, "Theory of "Returning to the Original" and "Recovering Nature" in Chinese Philosophy," *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 3, no. 4 (December 2008); Mukul Sharma, *Green and Saffron: Hindu Nationalism and Indian Environmental Politics* (Ranikhet: Permanent Black, 2012), and Vandana Shiva, *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge* (New Delhi: Natraj, 2012).

من نظرة قومية (ما يجعلها جزءاً من مشروع أيديولوجي) إلى نظرة أخلاقية تُعامل الآخر ـ التاريخي والحاضر ـ باحترام معرفي مناسب. وقد يكون الأهم من ذلك كله هو رفض تلك النظرة الكونية التي تعتبر الواقع مُفكَكاً، وهي نظرة أثبتت فشلها التام في إدراك التشابك بين أوجه الحياة المختلفة، الإنسانية منها والحيوانية والجمادية.

إن العامل المشترك في الحركات البيئية الآسيوية هو الرفض العام للفصل بين البيئة والعالم الطبيعي من جهة، وإطار الوحدة الميتافيزيقية الأكبر التي تستوعب هذا العالم من جهة أخرى. ولا تسعى هذه النظرة البديلة لإثبات وجود قيمة أصيلة للأغراض المادية بصورة «عقلانية»، بل تفترض وجود هذه القيمة (تماماً كما نفترض البراءة في المرء حتى يُدان، من دون الحاجة لتطوير منظومة فلسفية كاملة لإثبات عقلانية هذا الموقف). هنا تحديداً تواجه الفلسفة البيئية في أوروبا ـ أمريكا صعوبة كبيرة، إذ إنها غير قادرة ـ بسبب اعتمادها على تصوّر عصر التنوير للعقلانية ـ على تقديم الرابط المنطقي والمعرفي المطلوب لعزو قيمة داخلية جوهرية لأشكال الحياة التي يُفترض افتقارها إلى الخبرة الذاتية والشعورية.

يستدعي فشل العقلانية الغربية وتمركزيتها الإنسانية مزيداً من التفكير في مصادر توجيه تكمِّل ـ أو حتى تحل محل ـ البحث الغربي غير المجدي للخروج من المأزق البيئي (والمعرفي والسياسي) الحالي. لا يمكن لهذا المخرج أن يكون حلاً «حديثاً» لمشكلة حديثة؛ فحل أزمات الحداثة لا يمكن أن يكون حديثاً ـ كما أكدتُ من قبل[٣٥] ـ بمعنى تطبيق الطرق النموذجية للنطاقات المركزية على مشكلات تسببت فيها هذه النطاقات نفسها[٣٦]. كما أن الحل لا يمكن أن يقتصر على تشخيص جزئي محدود

---

(٣٥) انظر القسم الأول من الفصل الثاني.

(٣٦) على الرغم من اعتقادي أن الخطاب غير الحداثي داخل الحداثة يُعد استحالة وجودية ومعرفية، إلا أنني أميّز بين الخطاب النموذجي (أي ذلك الخطاب الذي يمثل قوة النطاقات المركزية وقدرتها الاستمرارية) والخطابات الهدامة (أي تلك التي تتجذر في التكوين المتراكم للقوة الفعلية والذي يرتبط غالباً ـ ولكن ليس دائماً ـ بالنطاقات الهامشية). (انظر التمييز بين موضوع القوة وآلياتها في الفصل الثاني). فعلى سبيل المثال، إن أي فلسفة للتاريخ تقوم على إخضاع الرأسمالية والمادية والإنسانوية العلمانية لنظرة عالمية عضوية وذات مسحة صوفية ومتمركزة حول الأخلاق وموحدة/ غير مفككة هي ـ من دون شك ـ صناعة حديثة وليست أكثر من كونها إعادة تفعيل لسردية حديثة لا يمكن =

مكانياً، وهو التصور الناتج عن نظرة حديثة مفككة للواقع؛ بل يجب أن يغوص التشخيص في أعماق بنى الحداثة ـ وبالتالي الوجود ـ إذ إنه من الواضح أن أي مشكلة اقتصادية ليست فقط عن الاقتصاد أو **فيه**، وأن أي مشكلة سياسية لا تقتصر فحسب على السياسة أو **فيها**. إن قيم النظام الأساسية ـ السياسية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية وغيرها ـ يجب أن تخضع للبحث بوصفها **مجموعة واحدة** من المشكلات، أو باعتبارها مشكلة كلية. فبنية الفكر الأساسية يجب أن يعاد التفكير في مجملها.

إن الفصل بين البيئي والطبيعي من جهة، والكولونيالي الذي ينفي الإنسانية عن بعض البشر من جهة أخرى، يظل في قلب الحلول الحداثية المقترحة، وهو فصل واضح في كل الحركات البيئية الغربية تقريباً. تستمر هذه الحركات في الحديث عن «إنقاذ الكوكب»، ولكنها تتجاهل باستمرار القوى التي تسببت ـ بصورة فردية أو جدلية ـ في **كلٍّ من** الدمار البيئي ونفي إنسانية البشر. وعند الحديث عن البعد الواحد، فإن كل الأبعاد الأخرى يجب أن تُشرك في الأمر، إما بصورة مباشرة أو من خلال التضمين الضروري. وكما يُلاحظ الباحث الأفريقي زكية إمام جاكسون (Zakiyyah Imam Jackson) بصورة ثاقبة، فإن «الدعوات لـ'تجاوز الإنساني' قد تُعيد في الواقع النزعة المتعالية والمتمركزة أوروبياً نفسها التي تدعي هذه الحركة إعاقتها»[٣٧]. إن الدراسات البيئية ـ من خلال التركيز على غير الإنساني بوصفه موضوع التحليل المناسب ـ تنزع إلى قهقرة الإنساني (ولا سيما فقراء العالم) إلى مكانة من الانحطاط الأخلاقي. كما أن الربط بين الإنساني وغير الإنساني في سلسلة بُنيوية يمكِّن لسردية تعطل بصورة نشطة «خلق فائض من الشعوب القاصرة والأدنى التي تتميز بثقافتها الواحدة

= تأسيس أصالتها خارج تصور حديث للواقع. بيد أن هذا التصور الحديث نفسه ـ والذي هو أساسي في خطاب القوة ـ يُناهض بصورة موضوعية النطاقات النموذجية، سواء بوصفها خطاباً أو بنية قوة. يفعل هذا التصور ذلك بوصفه بديلاً موضوعياً لأشكال المعرفة والقوة المهيمنة. يقدم هذا البديل ـ بناء على تصوره شديد الاختلاف للعالم ـ أنواعاً من الحلول النوعية (وربما «الجينية») التي تختلف عن تلك الحلول التي تنتجها نطاقات الحداثة النموذجية.

(٣٧) Zakiyyah Iman Jackson, "Outer Worlds: The Persistence of Race in Movement "Beyond the Human"," *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 21, nos. 2 -3 (June 2015), pp. 215 -215,at 215.

وميولها الإجرامية والأبوية والمعادية للإنسان والبيئة»[٣٨]. يجب لذلك أن تختلط الفئتان: الإنسانية وغير الإنسانية.

(٥)

وهكذا، يمكن الآن للمستشرقين ـ ولا سيما أولئك الذين يمتلكون المهارات والأدوات سالفة الذكر منهم ـ أن يجبروا على تغيير الاتجاه وتطوير نظرية (فيلولوجية أو غيرها) لدراسة موضوع اهتمامهم. ستفترض هذه النظرية ذاتاً تختلف عن تلك الذات التي أنتجت الاستشراق والحقول الأكاديمية الأخرى على مدار القرنين المنصرمين. ولا يمكننا المبالغة في التأكيد على ضرورة اشتمال التغيير المطلوب على انتقال من **اهتمام انبساطي إلى آخر انطوائي**. إن دراسة الإسلام (كدراسة أي «آخر») ـ حسب الطريقة التي مورست بها حتى الآن ـ أدت فعلياً إلى السيطرة والعنف، وذلك على الرغم من الإسهامات المتعددة لباحثين أفراد. سيحوّل التوجه الجديد ـ من خلال توظيف التراث الإسلامي وأشكال التراث الشرقي[٣٩] الآخر بهدف تطوير مشروعات وآليات بناءة ـ النوايا الفاشلة إلى خطاب فعال أو أدائي. سيكون هذا الاستشراق انطوائياً يهدف إلى إعادة تشكيل الذات **أولاً**، مغيراً هكذا علاقته بذاته ثم علاقته بالآخر. يتضمن هذا التوجه فهم الطرق التي يمكن من خلالها للثقافات الشرقية قبل الحديثة ـ ونظرتها العضوية للعالم وأساليب العيش فيه ـ أن تقدم مصادر إرشادية لصوغ طرق جديدة للتفكير في العالم وفي العيش فيه.

تتمثل المهمة الأولى في دراسة الإسلام (وكل منظومات البحث الأخرى بالمنطق نفسه) في التعامل معه بوصفه مشروعاً عقلانياً، ومهما اختلف فهم الإسلام للعقلانية عن طريقة التفكير التي اعتاد عليها العقل الحديث. وفور الكشف عن **المنطق الداخلي** لذلك التراث، سينكشف البعد الإرشادي للإسلام، والذي لا يقل عن أي تراث آخر (وذلك على الرغم من عدم

---

(٣٨) Jinthana Haritaworn, "Decolonizing the Non/Human," *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 21, nos. 2 -3 (June 2015), pp. 210 -213, at 212.

(٣٩) يشمل «الشرقي» إذاً أفريقيا وسكان أمريكا الأصليين، فضلاً عن آسيا وأي مكان آخر خارج أوروبا.

اتساق بعض مزايا الإسلام الفرعية مع الذوق الحديث، وهي السمات التي يمكن التغاضي عنها من دون الإساءة إلى القواعد العامة والعليا التي اشتقت منها هذه السمات). قد يعتبر هذا المنطق ـ في ضوء تقييم نقدي معين للحداثة ـ معيارياً وفي متناول المستشرقين وغيرهم؛ فنقد ماكس شيلر للحياة الحديثة، على سبيل المثال، يَصْعب رفضه بوصفه ليس حداثياً في حساسياته العامة، وذلك على الرغم من تحرره الجذري من الحداثة. يعكس شيلر بصورة كبيرة النظرة العالمية للفقهاء والعلماء المسلمين، إذ يؤكد أن العالم يقوم على نظام أخلاقي، وأن الارتباط بألوهية متعالية هو جزء أصيل من جوهره. فالعالم بالنسبة إلى شيلر **هو** نظام إلهي، وهذا مفهوم قرآني وإسلامي بامتياز. ولأن «نظام الحب» (ordo amoris) يعكس الشخصية الأخلاقية للكون، ترتبط الإنسانية بصورة وثيقة بالعالم بكل طريقة يمكن لهم أن يحبوها. كما يؤكد شيلر ـ مثله مثل المفكرين المسلمين، بما في ذلك الفقهاء والمتصوفة وأخلاط منهم ـ أن القلب «جدير بأن يُسمى جوهر الإنسان بوصفه كائناً روحياً بأكثر من كونه كائناً عالماً ومريداً»[٤٠]. وقد يضيف المفكر المسلم عبارة أن «العلم» هو ـ بصورة عملية ـ من نتاج تشكيل القلب[٤١].

لقد أكد تيموثي مَكيون (Timothy McCune) بصورة ثاقبة أن المرء ليس بحاجة إلى الميل لرؤى إلهية أو إلى القبول بأي مفهوم تقليدي للألوهية لتقدير طرح شيلر حق قدره أو حتى قبوله[٤٢]. فلو أن الاعتقاد هو طرح فكري ـ كما يؤكد غينون ـ يستطيع الطرح الفكري أن يؤسس الاعتقاد، وهو ما تحقق بالفعل. إن المدى الكامل للتراث الإسلامي ـ القرآني والشرعي والصوفي والعقدي والميتافيزيقي والتاريخي ـ يقوم على مثل هذا النوع من المواقف التي تُملي أكثر ما تعتبره هذه المنظومات التراثية أساسياً على المستويات الكونية والوجودية والمعرفية. كما أن هذه المنظومات التراثية ـ

---

(٤٠) ورد في: Timothy McCune, "The Solidarity of Life: Max Scheler on Harmony of Life with Nature," *Ethics and the Environment*, 19 no. 1 (Spring 2014), pp. 49-71, at 57.

قارن هذا مع خطاب الغزالي عن القلب، في: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ٥ مج (حلب: دار الوعي، ٢٠٠٤)، ج ١، ص١١٧ ـ ١٢٢ و٢٠٩ ـ ٢٢٤.

(٤١) علي بن محمد الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، تحقيق محمد مرعشلي (بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٧)، ص٢٥٩.

(٤٢) McCune, Ibid.,p. 57.

وعلى رأسها الشريعة والتصوف ـ لا تستطيع النظر إلى العالم إلا بوصفه مترابطاً ومتشابكاً حسب مبدأ وحدة الكون الراسخ والحاكم. ينشأ من فكرة التصميم الوجودي ـ والذي يتضمن الاعتقاد بأن كل شيء في العالم له سبب وجود دائم، وبصرف النظر عن كون دوره خاضعاً لنظام وجود أعلى من عدمه ـ مبدأُ قداسة الحياة، الإنسانية وغيرها. إن هذا المبدأ أساسيٌّ وراسخٌ في التراث الإسلامي وغيره من المنظومات التراثية الأخرى، كما أنه يحتل مركز القلب بالنسبة إلى كثير من المبادئ والأفكار في هذه المنظومات بكاملها. ولا يقل عن هذا الأمر أهمية فكرة أسبقية القيمة الإنسانية على القيمة المادية في العلاقات الإنسانية. وتتراجع في هذه النظرة العالمية الرأسماليةُ والأداتيةُ إلى مرتبة ثانوية وفرعية، وهو ما يتجاوب مع فكرة افتقاد البشر في الحداثة إلى الإحساس بالهوية والهدف. إن قيمة الإنسانية في نظام الفكر والحركة هذا يقع ـ بصورة نموذجية ـ في الحب المجتمعي، إذ يكون المجتمع هو المعيار النهائي للوجود. ليس هذا الأمر مجرد مفهوم فانوني(*) للاستعادة المجتمعية، بل هو نظرة كونية تضع الجماعة والحب المجتمعي في صدارة النفسية الكونية.

ولكي تحقق هذه النظرة إمكاناتها الكامنة، يلزم أن تحرر نفسها من الفخ الذي يطلِق عليه ماكنتاير «الخلاف الليبرالي اللامتناهي»، وهو خطاب ضخم يدور حول الذات الليبرالية دون أن يُشكل أي تحدٍّ لـ**تكوين** هذه الذات. ولكي يصبح هذا الطرح أكثر تحديداً، يجدر بنا الحديث ببعض التفصيل عن القضية الأساسية التي تمثل التحديات التي يجب أن يتعامل معها المستشرق الجديد بصفة خاصة، والباحث والمفكر الجديد بصفة عامة. تغوص هذه التحديات في قلب التمييز وتقدم أسلوباً في إعادة التفكير في طبيعة البحث العلمي، وفي طبيعة الباحث نفسه بوصفه إنساناً. إن هذه الأسئلة هي التي يجدر بأي باحث البدء بها، بصرف النظر عن مجاله. فأي بداية أخرى ـ أو عدم البدء على الإطلاق ـ هي الطريق الأقصر والأوكد على أن يصبح الباحث مؤلفاً ميتاً، مؤلفاً يشترك فعلياً في المعرفة نفسها والتشكلات الخطابية نفسها التي لا تمحوه بوصفه إنساناً أخلاقياً ومفكراً يتمتع بالاستقلالية فحسب، بل تتسبب بدمار غير مسبوق أيضاً.

(*) نسبة إلى فانون (المترجم).

إن طرح مثل ذلك السؤال يعني التساؤل عن مكان الإنسان في هذا العالم، وهو تساؤل يبدأ من إدراك موقع السؤال داخل السياقات الحداثية الفريدة. وكما أكدتُ في هذا الكتاب بكامله، فإن النظرة الميكانيكية للعالم هي نمط التفكير الحديث الجوهري الذي يُشكل ويُعيد تشكيل وجودنا الحداثي. لا تبعد هذه النظرة الحياة الإنسانية عن الحياة التي تحيط بالبيئة الإنسانية وغير الإنسانية فحسب، بل تخلق منطقاً سيادياً يسلب الحياة قيمتها. إن طرح هذا السؤال يعني البدء بمفهوم «البيئة» الذي حوّلته النظرة الكونية الميكانيكية من شكل مركب من الوجود ـ والذي شمل نظرية كونية و**معرفية** بالقدر نفسه ليشمل الحجر والشجر والهواء نفسه ـ لمجرد غرض مادي. إن البيئة هي كل ما يحيط بالفاعل الإنساني **ويصنعه في الوقت ذاته**. بيد أن الأزمة داخل العالم الحديث والتحدي الذي يواجهه تتضمن تحديداً إعادة الاعتراف بما تم استبعاده من عمليات التفكير نفسها، والتي أفرغت من قيمتها الأصلية.

إن هذا التحدي ـ وهو ما تلخصه فكرة استحالة الغفلة عن الشيء الذي لا يمكن معرفته أصلاً ـ يقع في قلب المشكلة التي عبر عنها شيلر، أي إن الإنسان الحديث (homo modernus) قد فقد البوصلة التي تحدد له كنهَه ومبتغاه. لا تقتصر هذه المشكلة على كونها مادية أو حتى بيئية، بل هي مشكلة معرفية ومفاهيمية وتصورية في المقام الأول، إذ إنها تحدد شروط التفكير في المأزق الحالي وحدوده ومبادئه. إن موت الميتافيزيقا والنظرة الكونية التقليدية قد حددت لغة الحداثة بطرق أغلقت الباب أمام أي نقد غير حداثي للقضايا التي تثيرها المشكلة. يعني هذا أن فشل خطابات الظرف الحداثي المهيمنة في **تجاوز فئات الفكر الخاصة بها** هو أحد أهم الصعوبات التي يواجهها هذا الظرف، كما أنه التحدي الذي يواجهه الباحث. يؤكد طرحي هنا على أن التناول الأخلاقي لمهمة إعادة تعريف موقع الإنسان في البيئة ـ **واستبطان هذا التموضع بوصفه عملية تقنية أخلاقية نفسية** ـ هو نقطة البداية، بل والنهاية لأي اشتباك مع البحث العلمي. يهدف التحليل التالي إلى اقتراح مدخل يهدف إلى فتح مجال لإعادة تقييم التمييز والسيادة التي أدى إلى ظهورها.

تشتبك الباحثة في الأخلاق البيئية كارين باردسلي (Karen Bardsley) - في مقال مهم عما أطلقت عليه «عقلانية الشعور بالامتنان نحو الطبيعة» - مع تصور عصر التنوير النموذجي للطبيعة بوصفها عارية وآلية وفارغة من الروحانية. يُنظر في هذا التصور إلى الشعور بالامتنان (gratitude) - بوصفه مفهوماً أساسياً - باعتباره استجابة غير مناسبة لقرارات المرء غير المقصودة. وهكذا، لو نُظر إلى الطبيعة - كما يحدث فعلاً - بوصفها مجرد غرض مادي جامد، بل و«غبي»[٤٣]، فإن متطلب الشعور بالامتنان لها يتفكك ويسقط. يُستدعى الامتنان في هذا التصور حين يكون دافع استفادتنا من الأمر قصدياً، وهو الأمر الذي لا ينطبق على الطبيعة الجامدة التي لا تستطيع أن تقرر مساعدتنا أو أذيتنا. وهكذا، فإن السؤال الذي يثور لدى باردسلي هو: «هل من المعقول... الشعور بالامتنان تجاه شيء لا يمتلك إرادة أو قصداً؟»[٤٤].

إن المعضلة الأساسية هنا - كما تصرح باردسلي نفسها - هي أن مشكلة غياب الامتنان حكرٌ على العلمانيين؛ فالمؤمنون بالله - أو بأي «آلهة» - لا يفكرون حتى في هذا الخيار، كما تبرهن على ذلك كل الفترة التي سبقت الحداثة في كل مكان. فالحداثة العلمانية تتفرد بفشلها في دمج الامتنان للطبيعة وللبشر الآخرين بصورة عضوية في نظرتها للعالم بحيث تصير جزءاً أصيلاً منها. كما أن هذا الفشل «يحرم العيش من دون الله من جزء كبير من تماسكه ومغزاه»[٤٥]. وفي مقابل المؤمن بالله الذي يعتبر الامتنان للطبيعة شيئاً عادياً وطبيعياً، فإن الامتنان نفسه لا يمثل للعلماني أو للملحد[٤٦] شيئاً

---

(٤٣) وهو وصف بويل نفسه. انظر:

Akeel Bilgrami, "Gandhi, Newton, and the Enlightenment," in: Ibrahim A.Karawan, Wayne McCormack, and Stephen Reynolds, eds., *Values and Violence: Intangible Aspects of Terrorism* (New York: Springer, 2008), pp. 15-29.

(٤٤) Karen Bardsley, "Mother Nature and the Mother of All Virtues: On the Rationality of Feeling Gratitude toward Nature," *Environmental Ethics*, vol. 35,no. 1 (Spring 2013), pp. 27 -40,at 27-28.

(٤٥) رونالد أرونسون (Ronald Aronson). ورد في: المصدر نفسه، ص٢٨.

(٤٦) ليست العلمانية والإلحاد فئتين مختلطتين بالضرورة، كما هو واضح؛ إلا أن حصر العلمانيين لله وللدين في المجال الخاص يجعل الفئتين - العلمانيين والملحدين - يستويان في معاداتهما للألوهية فيما يخص قضية عدم الامتنان تحديداً.

أقل من «أُحجية لا أمل فيها». بيد أن هذه الأحجية، فضلاً عن غياب التماسك والمعنى، قد لا تكون مصدراً لقلقنا بالنسبة إلى الملحدين إذا كان ذلك ما اختاره هؤلاء الملحدون أنفسهم لحياتهم هم. ينبع القلق من حقيقة كون هؤلاء الملحدين والعلمانيين في أغلب الأحيان في مراكز القوة السياسية والصناعية والتكنولوجية، وأن ما يشعر به هؤلاء عن العالم أدى إلى أعمال ثبت مدى كارثيتها الهائلة لسائر البشرية[٤٧].

توظف باردسلي قدراً مدهشاً من الكتابات عن مفهوم الامتنان والهبة (gift) لتُؤطّر تحليلها في نطاق ما تطلق عليه «بؤرتَين» أساسيتين. ترتبط البؤرة الأولى بالهبة نفسها، وترتبط الأخرى بمصدر الهبة، أي «الواهب» المُفترض. تُعد هاتان البؤرتان عنصرَين مختلفين للبحث، ويستحق كل منهما اهتماماً تحليلياً خاصاً، وذلك على الرغم من تداخلهما بطرق تجعل كلاً منهما ضرورية للأخرى لتحقيق الظرف المطلوب للامتنان. بيد أننا نستطيع القول بأنه بناء على تحليل باردسلي نفسها يعتمد تقدير الهبة على الواهب نفسه. أما التحدي الذي يتعلق بالله فهو أن «الواهب ـ أي الطبيعة ـ لا يمكن أن يكون لها قصد في النظرة اللاإيمانية للعالم، والقصد في إفادة شخص ما تعتبر أساسية للشعور بالامتنان». وللتعامل مع هذا التحدي، عزا كثيرٌ من الكتاب «شيئاً يشبه الفاعلية لعناصر العالم الطبيعي التي تفتقد للخبرة الذاتية»، وذلك بهدف منح الطبيعة سمات «شبيهة بالقصد»[٤٨]. تعتمد إحدى تلك الأطروحات على الأسلوب الذي نقدّر من خلاله المؤسسات التي لا تمتلك القصد بالصورة المعروفة، بل تمتلك «أهدافاً ومهامَّ» كجزء أساسي من شخصيتها. وهكذا، قد يشعر المرء بالامتنان للشخصية «بدلاً من القصد الواعي». بيد أنه في التحليل النهائي، تدرك باردسلي ضعف هذه الأطروحات على أساس رفض كثير من الناس لفكرة أن الأنظمة الطبيعية «لها أي شيء يشبه النوايا الطيبة»، وهو مطلبٌ أساسي لأي تبرير «عقلاني»

(٤٧) لا يعني هذا تفضيل المتدينين الحداثيين، إذ يميل هؤلاء إلى رؤية العالم والعيش فيه بطريقة نظرائهم العلمانيين نفسها؛ فما ينطبق على الفن والجماليات في النطاقات المركزية الحديثة ينطبق أيضاً على الدين. انظر القسم الثاني من الفصل الأول.

(٤٨) Bardsley, Ibid., pp. 37-38.

للشعور بالامتنان[٤٩]. يؤدي هذا الضعف إلى تراجُع معيار باردسلي الفلسفي بصورة ملحوظة، ما يؤدي بها في النهاية إلى الرضا بغياب «النوايا الشريرة»، بدلاً من الإصرار على النوايا الواعية والقصدية والفاعلة. وهكذا، يصبح الامتنان «استجابة مناسبة للمزايا غير المستحقة من المصادر التي أ) ليست لها نوايا سيئة تجاهنا، ب) ولا تفيدنا كنتيجة لبعض الأبعاد العَرَضية التصادفية ـ أو الأبعاد غير المرغوب فيها ـ المرتبطة بشخصيتها».

يعود بنا كل هذا إلى المربع الأول، أي إلى المشكلة الأصلية التي أزعجت باردسلي؛ فلو أن الأنظمة الطبيعية لا تمتلك نوايا سيئة، فإنها لا يمكن أن تمتلك نوايا طيبة كذلك، ببساطة لأنه لا يمكن أن يكون لها نوايا أصلاً. وبكل تأكيد، يسبب غياب القصد أذى كبيراً للطرح القائل بضرورة الشعور بالامتنان. كما تعود بنا النتيجة التي توصلت لها باردسلي إلى مفارقة منطقية، إذ يتوجب علينا أن نشعر بالامتنان لطبيعة غبية على أساس دعمها العَرَضي لنا. لا يوجد في طرح باردسلي ـ أو في أي طرح علماني أعرف عنه ـ برهنة فلسفية على فكرة كون الطبيعي غير عَرَضي، وأنها عالم صوَّره شخص أو شيء عن تصميم وقصد. بيد أنه حتى لو امتلكنا شعوراً بالامتنان على الرغم من هذه المعضلة المنطقية (وهو الشعور الذي يضعفه طرح باردسلي نفسه)، فسنظل مع هذا نشعر بالامتنان إلى كيان بليد وغبي، ما يَصِم موقفنا وسلوكنا كله بعدم العقلانية. فعلى الرغم من كل التغيرات التي مرت بها مفاهيمُ الإنسان والعقلانية في الحداثة المتأخرة، فإنها تظل محتفظة بالبنية نفسها التي حكمت أسلافها في القرن التاسع عشر.

من الجدير بالملاحظة أنه مع كل الأطروحات التي قدمتها باردسلي، والعدد الكبير من الأطروحات المشتقة من العديد من المواقف الفلسفية الكثيرة الأخرى، فإنها تعترف بصورة صريحة بأنه «ما زال هناك قدر كبير من العمل الذي يجب أن يتم قبل أن نستطيع الزعم بأن الفشل في الشعور بالامتنان تجاه الطبيعة هو سقوط أخلاقي من أي نوع. كما أنه لم يُبرهَن حتى الآن على أن غياب الامتنان للطبيعة يقدِّم أي أساس شرعي للالتزامات الأخلاقية لحماية النظم البيئية الطبيعية. . . [أو] لخلق التزامات للتصرف

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص٣٨.

بشكل معين»[٥٠]. قد يبدو أن **التلازم الترابطي والزمني** بين منطق عصر التنوير وحداثته من جهة، والتدمير الممنهج والشامل للنظم البيئية الطبيعية من جهة أخرى، ليس سبباً منطقياً كافياً بالنسبة إلى باردسلي لاستنتاج أن نظم عالم ما قبل الحداثة قدمت «أُسساً شرعية» لالتزامات أخلاقية لحماية النظم البيئية الطبيعية أو لخلق التزامات من جهتها لا تقود إلى تدهورها وتدميرها. لا يسعنا إذاً إلا أن نستنتج ـ نيابة عن باردسلي ـ أن بقاء النظم البيئية سالمة بوجه عام قبل انطلاق الحداثة لا يرتبط سببياً مع الأساليب التي نظرت بها هذه النظم إلى العالم وعاشت فيه، وأن التلازم الحديث ليس أكثر من مجرد مصادفة بحتة. لا يفترض طرح باردسلي إذاً نتيجته مسبقاً فحسب (ما يجعلنا نتساءل عن سبب تركيزها على الإلحاد وفشله في توليد الامتنان في المقام الأول)، بل يعكس أيضاً الموقف الليبرالي الذي يُعوْلِم المسؤولية الأخلاقية عن الأزمات التي كان هذا الموقف مسؤولاً عنها إلى حدٍّ كبير.

تظهر الالتزامات الأخلاقية في طرح باردسلي على أنها غير ضرورية. وكنتيجة مباشرة، لا يمكن تحديد نمط سلوك معين لأي تحرك لحماية النظم البيئية تكون هذه الالتزامات مسؤولة عن وجوده. بعبارة أخرى، وعلى خلاف تقنية الذات التي لا تناقش أبداً والتي تتطلب تضحية المواطن من أجل الدولة القومية[٥١]، تبتعد المسؤولية عن حماية الطبيعة بعيداً عن أي خطة موازية أو دفاع عن الطبيعة. يصل الأمر إلى درجة أن هذه المسؤولية تفشل في توليد مجرد الاعتقاد النفسي بأن تلك الخطة هي مسؤولية ضرورية وأخلاقية يخلق انتهاكها شعور الفرد بالإثم والندم. تنبع السخافة من نظام قيم لا يفكر مرتَين في الموافقة الكاملة على أن يموت ابن أحدهم أو ابنته من أجل الدولة القومية في عالم السياسي الشميتي العنيف، ولكنه يظل غير ملتزم بالشعور بالامتنان تجاه العالم نفسه الذي يُقيم حياة الإنسان وغيره من الكائنات.

بيد أنه ينبغي على باردسلي وغيرها من المتخصصين في الأخلاق البيئية التعامل مع مشكلة أهم من مجرد البرهنة الفلسفية على عقلانية الامتنان

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص٣٩ ـ ٤٠.

(٥١) وهي نقطة ناقشتُها في كتاب: Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 89-93.

للطبيعة. وهو طرح يواجه مع ذلك صعوبات ضخمة، أو ربما طريقاً مسدوداً. وحتى لو افترضنا أنه يمكن التغلب على هذه الصعوبات، تظل هناك هوة واسعة بين الخطاب الفلسفي والممارسة الفعلية. إن الامتنان للطبيعة ليس مجرد قضية فلسفية، وليست الفلسفة ـ في نهاية المطاف ـ الأداة الوحيدة أو حتى الرئيسية لتأسيس موقف أصيل في الممارسة الاجتماعية الشاملة. فالامتنان ليس مقصوراً على التجريد الفلسفي كما هي الحال مع العديد من القضايا الفلسفية. ولا يجب أن يُحصر الامتنان في الفلسفة، إذ إن القضايا المتضمنة داخل نطاق الامتنان تؤثر على السبل التي يعيش الناس من خلالها بصورة يومية. وقد شاركت هذه السبل نفسها في الأزمة البيئية وما قامت عليه من بنية فكر سيادية. بعبارة أخرى، بما أن الفلسفة، ولا سيما في الحداثة، لا يمكن أن تُعد بمثابة قيم ومبادئ شعبية تنبع من أصول المجتمع، تظل هناك فجوة بين الأفكار والخطاب الفكري من جهة، والأخلاق العملية من جهة أخرى. وكما جادل فيلسوف الأخلاق المسلم طه عبد الرحمن، فإن هذه الفجوات تستوطن الحداثة الليبرالية، ما يعطيها صفة «حضارة الكلام»[٥٢]، وهو تعبير ألستر ماكنتاير «الخلاف الليبرالي اللامتناهي».

وعلى الرغم من عمق نقد باردسلي وموقفها الفلسفي، إلا أنهما يظلان متقوقعَين في الخطاب الليبرالي، محاولَين إعادة تعريف مفاهيم العقلانية وتوسيعها من موقف ليبرالي مبدئي (وبالتالي غير قابل للتغيير). إن نطاق بؤرتي التحليل اللتين تحددهما باردسلي تقيّدهما اعتبارات الهبة والواهب، والطريقة التي يمكن تأويلهما بها لكي يولّدا امتناناً للطبيعة. بيد أن هذه القيود قد منعت منذ البداية إعادة تأويل ـ ناهيك عن نقد ـ الموضوع نفسه الذي يتقدم البؤرتين تحليلياً، وهو موضوع تقبله باردسلي على علته ولا توليه اهتماماً تحليلياً كافياً. كما أن طرح باردسلي العام يتغافل طبيعة الذات الحديثة والتغييرات «التقدمية» التي مر بها هذا الموضوع عبر الزمن الحديث. لقد مر تطور هذه القضية بزيادة ملحوظة في شخصانية الفرد السيادي، إذ

---

(٥٢) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص٥٩ و٧٨ ـ ٨٠. عن العلاقة بين «الكلام» وسؤال «ماذا ينبغي علي أن أفعل؟»، انظر: طه عبد الرحمن، **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢)، ص١٣ ـ ٣٧ ومواضع أخرى من الكتاب.

تنفي حرية التصرف في المصلحة الشخصية شعور الدين وما يستتبعه من الامتنان لأي آخر، بما في ذلك الطبيعة. يتوافق هذا مع الافتراض بأن المصلحة الشخصية التي يحق لي السعي وراءها والتأكيد عليها لا تشتمل على أي من الدين أو المسؤولية تجاه الآخرين الذين «لا يدينون لي بأي شيء أيضاً» بالمنطق نفسه. وبما أنني لا أقصد أن يكون عملي في خدمتك أو أن يتسبب في فائدتك، فإنني لا أشعر تجاهك بامتنان أكبر مما أتوقعه منك حين يفيد أحدُنا الآخر. إن قدرة الفرد الحديث على الشعور بالامتنان تتضاءل (وليس العكس) لأن الشعور بالدين يقلص من الاستحقاق الذاتي الذي هو عنصر هام في تكوين الذاتية الحديثة. بعبارة أخرى، يهدد الامتنانُ فكرةَ استقلال حقوق الفرد (وربما سيادته أيضاً) وينفي الشعور المقدس بالاستحقاق الذاتي. يعني هذا أن باردسلي تغض الطرف بالكامل عن طبيعة الذات التي تسبق «البؤرتَين» اللتين حددتهما، والتي لا يكون هناك أي معنى لهما من دونها. وفي دراسة الامتنان، تعد الذات - بوصفها فئة تحليلية - أكثر مركزية من عناصر الهبة والواهب (أي مصدر الهبة)، إذ إن المشكلة تقع فيها لو أنها ليست فعلاً المشكلة الأهم.

إن المشكلة بالنسبة إلى باردسلي - كما كانت بالنسبة إلى مفكرين ليبراليين منذ جون ستيوارت مِلْ - هو كيف نغير العالم ليتوافق مع الليبرالية، وليس كيف نغير الليبرالية لتتوافق مع العالم. يعني هذا أن الذات العلمانية - الملحدة في سردية باردسلي ليست هي نفسها موضوع المشكلة، إذ إنه الفاعل الذي يجب أن يفسر العالم من أجله وحسب احتياجاته العقلانية. هنا تحديداً يعاني موقف باردسلي من نقطة ضعف قاتلة[٥٣]، إذ إنه يتضمن فعلياً

(٥٣) ينطبق الشيء نفسه على الجهود الرائعة لكلوديا كارد، والتي تسعى للبرهنة على أن «الأذى غير المحتمل [للطبيعة التي لا تمتلك خبرة شعورية] يمكن أن يشمل الإقلال من - أو تدمير - القدرات العملية المركزية بالنسبة إلى معنى الحياة أو قيمتها، في الوقت الذي تكون فيه قدرات هذه الحياة من التركيب بحيث تحقق قيماً إيجابية يمكن أن تجعل لهذه الحياة «خيراً خاصاً بها»». «ولو أضفنا الحياة النباتية إلى الحياة الحيوانية ضمن ضحايا الأخطاء المسؤولة عن تدمير الأنواع والنظم البيئية، يصبح شر الفظائع التي تتعرض لها البيئة أعمق وأكثر شمولاً مما يظن كثيرٌ من الناس، وبصرف النظر عن كون الأنواع والنظم البيئية كائنات حية من عدمه». انظر:

Claudia Card, "Environmental Atrocities and Non-Sentient Life," *Ethics and the Environment*, vol. 9, no. 1 (Spring 2004), pp. 23-45, at 27 and 42. =

انتهاك قانون الوسط المرفوع: فإما أن الفاعل الملحد يعرّي الطبيعة من أي قيمة داخلية أصلية، أو أن الطبيعة ذات القيمة تفترض ذاتاً مؤمنة. بيد أن الإثنين لا يجتمعان.

وفي المقابل، ركز الأنثروبولوجي الفلسفي ماكس شيلر على الذات التي تحتاج إلى تغيير هويتها. يغوص طرح شيلر (والذي لا يختلف عن طرح فوكو نفسه)[٥٤] في الذاتية، ولا يُسائل هوية الذات الحديثة فحسب، بل وإدراكه لوضعه في العالم أيضاً. يفتقد الإنسان الحديث عند شيلر فكرة متسقة داخلياً وموحدة، سواء عن هويته أو عن هدفه. يمثل هذا الإنسان الحديث الضائع محصلة الانفصال بين الإنسان الحديث والكون (الذي هو عند شيلر نظام وجود مُصوَّر حسب خطة أخلاقية). إن مشكلة الإنسان الحديث هي أنه فقد الصلة مع ذاته الداخلية، بما في ذلك ملكات الحب والتعاطف مع الآخر. أصبح الإنسان الحديث ـ أي «الغربي الحديث» عند شيلر ـ كائناً رأسمالياً، وهي تسمية تتجاوز نطاق المجال الاقتصادي لتمثل حالة عقلية معينة وأسلوباً في النظر إلى العالم والعيْش فيه. وتتسم أخلاقيات هذا الإنسان وبُنيته القيمية بالنفعية والأداتية، فضلاً عن «رغبة لا تشبع في الاستحواذ وفي تفضيل أدنى القيم مرتبة، أي النافع والمقبول»[٥٥]. وحسب

= إن الجدير بالملاحظة في طرح كارد هو أنه يمثل نموذجاً للنقاشات في فلسفة الأخلاق البيئية التي تقترب ببطء من مفهوم الشر الذي هو شكل مُتعلمِن من المفاهيم المسيحية. يبدو لي هذا الأمر معبراً عن آخر مراحل العلاقة التحولية بين المفاهيم المسيحية والعلمانية، إذ تصبح الأخيرة صورة متحولة من الأولى، تماماً كما هي الحال مع المفاهيم السياسية. إن مشكلة هذه التحولات هي أنها تتخلص من كثير من الأمور المعرفية والأخلاقية التي تتصدرها، ما يتركها بلا أساس. وكما هي حال باردسلي، لا تهتم كارد بهذه القضية وبضرورة إعادة تقييمها، أو حتى تأسيسها وتشكيلها. إن إقحام شكل مُعلمَن من الشر في الجدل حول هذه القضية ليس مفيداً. انظر أيضاً:

Kathryn Norlock, "The Atrocity Paradigm Applied to Environmental Evils," *Ethics and the Environment*, vol. 9, no. 1 (Spring 2004), pp. 85-93.

(٥٤) يلخص فوكو أيضاً الصراع والمقاومة الحديثَين ضد أشكال القوة بالعبارات نفسها؛ «تدور كل هذه الصراعات المعاصرة حول السؤال: من نحن؟ فهذه الصراعات هي رفض لتلك التجريدات ولعنف الدولة الاقتصادي والأيديولوجي، وهي الأمور التي تتجاهل هويتنا الفردية، كما أنها رفض للبحث العلمي أو الإداري الذي يحدد هويتنا». انظر:

Foucault "The Subject and Power," p. 331.

يحدد فوكو في الواقع هذا السؤال بوصفه اهتمامه الرئيس ـ أو ربما الأوحد ـ في الدراسة العلمية. لقد كتب فوكو أن عمله ليس عن «ظاهرة القوة»، بل عن تكوين الذات، أي كيف يتشكل الإنسان ليصبح ذاتاً معينة (ص٣٢٦ ـ ٣٢٧).

(٥٥) McCune, "The Solidarity of Life: Max Scheler on Harmony of Life with Nature," p. 58.

شيلر، أدت بنيةُ الذات الحديثة القائمة على المصلحة الأنانية وحبُّ الأغراض المادية والنظرةُ المتمركزة حول العالم إلى زيادة معدلات المعاناة والاغتراب عن الطبيعة التي تمت الهيمنة عليها بصورة ممنهجة. كما أن التمركز الراسخ حول الإنسان قد أدى إلى خلق نوع ينظر إلى الحياة والعالم والطبيعة بصفة عامة نظرة جزئية ومحدودة.

إن المطلوب في نظر شيلر هو تحول جذري للذات التي يمكن - في سبيل تحقيق هذا الهدف - أن تغير ذاتها الداخلية حتى تستطيع «القوة الداخلية» أن تنتصر على «'الحياة' الأدنى واللاروحية والنفسية»(٥٦). إن الصراع داخل النفس يتعلق بالكامل بقلب بُنى الحداثة القيمية بكاملها، وهو ما يُعد بمثابة ثورة، ليس فقط على الأسلوب الذي نفكر به، بل على هويتنا نفسها كبشر. ويُعد تعديل مواقفنا التي أدت إلى «تشييء» الطبيعة و«تسليعها» جزءاً أساسياً من هذه الثورة. كما يسعى هذا التعديل إلى إجبارنا على النظر إلى العالم بوصفه وحدة واحدة، الآن وإلى أن تتأصل هذه النظرة في المرء كطبيعة ثانية له. ولا يمكن لذلك أن يتحقق من غير إدراك الإمكانات الكاملة لقدراتنا على الحب والتعاطف والتضامن، وهي القدرات التي يمكنها أن تعيد تأسيس التناغم المنشود داخل الحياة والعالم (وهي القدرات نفسها التي يُعد غيابها مصدراً للبغض الذاتي المسؤول - ضمن أمور أخرى - عن الإبادة الجماعية).

بيد أن هذا الوئام ليس مجرد شعار أو زعم خطابي، بل هو إعادة هندسة للنفس من خلال تأصيل تقنيات نفس معينة وإعادة هيكلة للعلاقات بين البشر وبعضهم من جهة، وبينهم وبين العالم غير البشري من جهة أخرى. كما أن هذا الوئام يرتبط بصورة وثيقة بمفهوم التضحية، إذ تُعد «المعاناة واقعاً أنطولوجياً؛ فالواقع هو المقاومة. ومثلما فعل بوذا، قدم شيلر نظرة متفحصة في جوهر الوجود، أي إن 'المرء لا يستطيع أن يبتغي أحد الأمرَين من دون الآخر، لا الحب والوحدة (المجتمع) من دون الموت والألم، ولا التقدم ونمو الحياة من دون الألم والموت، ولا لذة الحب من دون التضحية وما يستتبعها من آلام'. . . . إنه التنازل عن الجزء من أجل

---

(٥٦) Max Scheler, "Man in the Era of Adjustment," in: Max Scheler, *Philosophical Perspectives*, translated by Oscar A. Haac (Boston, MA: Beacon, 1958), p. 114.

الكل، وعن القيمة الأقل من أجل القيمة الأعلى، مع عدم الإقلال من أهمية كل جزء وفرادته وقيمته»[٥٧]. باختصار، تتطلب ظاهرية شيلر تقنية نفس خاصة تماثل تقنية النفس في البوذية والإسلام، إلا أنها تناقض جوهر الموقف الليبرالي عن اللذة والألم؛ فهي تقنية عقلية لسلوك النفس الروحي الذي يعتمد على لجم الشهوات وربط الوجود الداخلي بالعالم والحياة الأكبر.

يرصد موقفا كل من باردسلي وشيلر أسلوبين غربيين في تناول الأزمات التي تمر بها الذات الحديثة. يُعد طرح باردسلي للقضية ليبرالياً تقليدياً، مهما كانت درجة ارتباطه بالبيئة وحساسيته. يفترض هذا الطرح وجود الوضع القائم فعلاً، والذي يتطلب مجرد المناورة **التأويلية** للالتفاف حول المشاكل، وهو أسلوب ليبرالي نمطي معروف. هنا، لا يُناقش تكوين الذات مطلقاً، ولا يُطلب منها أبداً أن تغير من تصوّرها لنفسها أو لبُنى قيمها وأولوياتها الوجودية، أو لموقعها في العالم وعلاقتها به. ولا تعدو النتيجة كونها إسهاماً لفظياً آخر، إذ تناقش المسألة من جوانبها المختلفة ولكنها لا تواجه بصورة مباشرة للوصول إلى تشخيص سببي وحلول جذرية. بعبارة أخرى، يقدم طرح باردسلي مسكنات، وهو الأسلوب الليبرالي التقليدي الذي اتبعته الليبرالية مع كل المشكلات الكبرى الأخرى، سواء المتعلقة منها بالفقر أو الرعاية الصحية أو الجريمة أو التعليم أو النفقات العسكرية، أو التدخلات السياسية. وينطبق الأمر نفسه على البيئة والكولونيالية التي نفت الإنسانية عن البشر.

وفي المقابل، يقدم شيلر تصوراً عميقاً ـ وبنيوياً ـ للتغيّر، تصوراً يقوم على افتراض أن طبقات النفس الداخلية تتطلب إعادة تقييم شاملة. لا تُعد هذه الطرق الدراماتيكية خياراً ليبرالياً، إذ إنها تغير بالضرورة شكل الذاتية الليبرالية ومحتواها، بل ومشروع الليبرالية بأكمله. يُفسر هذا سبب وجود من يشبهون شيلر وهؤلاء الداعين إلى قلب القيم ـ من هِرْدر إلى ماكنْتاير ـ على هامش الخطاب، وقد جرفتهم مبادئ عصر التنوير وما بعده والتي تنزع إلى الميول الليبرالية (وهو ما يفسر هيمنة الكانطية الجديدة ومفهوم الحرية السلبية والشعبية اللاحقة لنقد سعيد الليبرالي).

---

(٥٧) Scheler, Ibid., p. 113, and McCune, Ibid., p. 61.

بيد أن إعادة ظهور أصوات تمثل ما يشبه أصوات شيلر داخل الحركة البيئية (وداخل الخطابات المعادية للكولونيالية) تشير إلى قصور المنظومة الليبرالية في تناول الأزمات في البيئة الطبيعية، وبالتالي مع النفس بوصفها محل المشكلة(٥٨). يعني هذا أن المطلوب هو تغييرات شاملة وعميقة، تغوص في قيم الذات الحديثة نفسها، فضلاً عن تقنيات النفس التي يمكنها إعادة تأسيس تصورٍ جديد للعقلانية، وأنواعٍ معينة من التكوين الأخلاقي في الوقت ذاته.

تُعد دعوة شيلر لإعادة هيكلة النظرة إلى وحدة العالم بمثابة نقد قاصم للفرد الليبرالي المُفكك الذي تشكَّل داخل تصوّر ضيق لمجموعة مصالح وقيم متنافسة ترتبط بالحياة الطيّبة وتدور في مجموعها حول الاعتبارات المادية. يعني هذا أن هذه الدعوة هي عملياً هجومٌ ضمني ولكنه قوي على مفهوم الحرية السلبية، وهو الأساس السياسي لتكوين الذات الليبرالية. إن غياب التكوين الروحي والميتافيزيقي والنفسي المتماسك(٥٩) داخل هذا الفرد أبعده عن البيئة الطبيعية المحيطة، والتي تظل - في تصوّر مختلف للواقع - متجذرة في الخلفية الكونية التي أدت إلى نشأة الذات في المقام الأول(٦٠). هنا تحديداً تظهر قيمة ثقافات العالم التقليدية و«أديانه»؛ فبما أن الحاضر والمستقبل ليسا مصدرَين لأي نوع من الهداية، فإن هذه الثقافات و«الأديان» يمكنها أن تقدم - بصورة إرشادية على أقل تقدير - نقطة البداية لإعادة تقييم موقع البشر في هذا العالم. ففي حالة الثقافة الإسلامية - ومثلها الثقافتان الصينية والهندية - يمكن تعلم الشيء الكثير من خلال التفكير في وحدة الذات المتماسكة كما توجد في العالم الكوني والميتافيزيقي.

---

(٥٨) Vincent, "Liberalism and the Environment".

(٥٩) وهو السبب الرئيس في ظهور مجال التحليل النفسي غير المسبوق وغيره من مجالات البحث المرتبطة به.

(٦٠) Scheler, Ibid., p. 115.

يقول شيلر: «يجدر بالإنسان - مرة أخرى - أن يتعلم أن ينتبه إلى التضامن العظيم والمتبادل والمستتر لكل الموجودات في الحياة كلها، لكل الأرواح في الروح الأبدية، فضلاً عن تضامن عملية العالم مع تطور سببها الأول وتضامن هذا السبب مع تلك العملية. يجب على الإنسان أن يقبل ارتباط العالم، ليس فقط نظرياً، بل أن ينعشها ويمارسها ويفعّلها خارجياً وداخلياً. إن جوهر الله لم يَعُد «رب» العالم بأكثر من كون الإنسان هو «رب [الخلق] ومَلِكه». بيد أن الاثنين يظلان مصاحبَين لمصير بعضهما بصورة مستمرة ومتغلبة، وربما منتصرة في أحد الأيام».

وكموقف عقلاني، يتجذر الامتنان في هذه المنظومات بوصفه جزءاً أساسياً من العيش في الحياة، وهو ما يفسر أهميتها المركزية لطرحي. فالامتنان ليس تبريراً لاحقاً على الحدث أو حلاً يائساً لأزمة وشيكة، بل هو أسلوب في رؤية العالم والحياة وفهمهما. ولا شك في أن عملية التفكير التي نطلق عليها الميتافيزيقا والعلم الكوني تشتمل دائماً على قدر أسطوري، تماماً كما أن لمبدأ التقدم الحديث وللعقل العالمي وغيره من أمور حديثة ـ وعلى الرغم من النفي القوي ـ أساطيرها المماثلة. إن الامتنان ـ بعبارة أخرى ـ يُعد جزءاً أساسياً من بنية الفكر والعمل، ولا يحتاج الناس إلى فلاسفة لإرشادهم في فن الشعور والعيش. كما أن الأساس المعرفي لأخلاق الامتنان العملية متشابك مع نسيج الحياة، ما يعني أنه متجذر في معيار[٦١] يرتبط بمضمون تقنيات النفس.

تضع فلسفة شيلر ـ تماماً كغينون ـ يدها على قدر كبير مما يمكن للمنظومات الشرقية ـ بما في ذلك الإسلامية ـ أن تقدمه. تمثل بُنية هذه الثقافات وقيمها العامة ركيزة عالم خطابي يمكن الاستفادة منه كمرشد في دراسة الشرق في سياق نقد أزمات الحداثة الحالية. ولا يمكن لدراسة كهذه ـ سواء كانت للإسلام أو الهندوسية أو البوذية أو غيرها ـ أن تحقق هدفها إذا لم تنتبه إلى أهم ما يؤرق عالمنا اليوم من قضايا عامة وملحة، وهي القضايا التي ترتبط بصورة شبه حصرية بالنقد الذاتي. سيصبح لزاماً على الاستشراق أن يعيد النظر في اهتماماته بحيث يضع المفعول مكان الفاعل، وهو ما يُعد بمثابة فيلولوجيا جديدة تتمركز حول ما يمكن أن نطلق عليه «التاريخانية التوجيهية» (heuristic historicism). هنا ينتهي التعامل مع المنظومات التراثية الشرقية بوصفها موضوعاً للتقييم وإعادة التشكيل، ليتم النظر لها بوصفها مستودعاً للفكر الذي يمكن له أن يوجهنا في إعادة تصميم الذات الاستشراقية. تعتبر هذه طريقة أخرى للتصريح بأن عمل الاستشراق الفيلولوجي سيمثل الوسيلة البناءة التي يمكن من خلالها للذات السيادية ـ أي الإنسان الحديث ـ البدء في مشروع الحفاظ على الروح أثناء عملية تأسيس تقنية جديدة للنفس توفر نموذجاً تسير على نهجه سائر الجماعة الاستشراقية.

(٦١) عن المعيار الأخلاقي، انظر القسم الثالث من الفصل الثاني.

لن تكون هذه العملية إذاً عن الشرق، أي عن فهمه «حتى يتسنى لنا التعامل معه»، بل ستمثل عملية متمركزة أخلاقياً لما أطلق عليه فوكو «الاهتمام بالنفس»، واستعادة ما قد «بَهَت وخَفَت». ليس ثمة سببٌ لبقاء الاستشراق اليوم إلا إذا خدم هذا الهدف. وفور تحقّق هذا الهدف، فإن الباقي - بما في ذلك الكتابة التاريخية الإنسانية والطريقة الفيلولوجية التعاطفية وغيرها من أمور تتطلبها المنظومة العلمية - يتحقق بدوره وبصورة تلقائية.

إذا كان الاستشراق مرتبطاً دائماً بأوروبا - كما برهن على ذلك مشروع سعيد - فإن الأساليب والدروس التي يمكن استخلاصها تتطلب إعادة التفكير في مشروع واعٍ[٦٢]. إلا أن هذا لا يعني أن مسؤولية تصحيح أخطاء المجتمع الغربي - وهي أخطاء غير محتملة بكل تأكيد - تقع على المستشرق وحده. بيد أن المستشرق - بموقعه داخل منظومة المعرفة الحديثة وتخصصه في دراسة الآخر - يقف في نقطة تقاطع تؤهله لأن يصبح جسراً صالحاً للبدء في إعادة تشكيل الذات من خلال الآخر، بعد أن كان جسراً لتشويه صورة هذا الآخر. إن التواضع المعرفي - الغريب عن الحداثة - يمثل ترياقاً للسيادة، وهو دواء نحتاجه اليوم بشدة.

(٧)

لا يمكن البرهنة على سلامة الاهتمام بما أطلقنا عليه «التاريخ الجزئي» من دون الإشارة إلى السمات البنيوية والنموذجية، ليس للتاريخ الكلي (macrohistory) والتاريخ الممتد (longue durée)[٦٣] فحسب، بل أيضاً للنقد الجديد المتصاعد والذي يبدأ من بُنية الفكر التي أدت إلى الأزمة البيئية. وقد كانت هذه الأزمات - كما أكدنا من قبل - معبرة عن قصور معرفي وأخلاقي

(٦٢) انظر - في هذا السياق - ملاحظات جوزيف مسعد: Joseph Massad, "Orientalism as Occidentalism," *History of the Present*, vol. 5, no. 1 (Spring 2015), pp. 83-94.

(٦٣) إن الظهور الجديد لفكرة «التاريخ الممتد» ولا سيما كما يعبر عنه كل من غولدي وأرميتاج يعاني من مشكلات بُنيوية معينة ترتبط بالمعايير الحداثية والمتمركزة أوروبياً إلى حدٍّ كبير، كما ترتبط أيضاً بالتصوّر القائل بأن هذا التاريخ الممتد يفشل في الاعتراف بالتاريخ الدائري (circulatory history) (أو حتى فهم أهميته)، مصراً بصورة عنيدة على خط زمني تاريخي واحد ومستقيم. انظر: Jo Guldi and David Armitage, *The History Manifesto* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2014).

أكبر نتج عن بُنية صممت لتعمل **حصرياً في إطار** الاعتبارات المادية والسياسية. قد يبدو لنا أنه من الجائز جداً أن ندرس تدخل حاكم في السوق خلال مرحلة ما، أو دراسة الحياة الاقتصادية في مدينة ما، أو دراسة علاقات الزواج داخل مجتمع معين. إلا أن شرعية هذا البحث تعتمد على مجموعة من الأسئلة الأعم، والتي تحددها بالضرورة مجموعة أكثر عمومية من الاعتبارات الفلسفية والنظرية. بيد أن اختزال الاعتبارات المنهجية في الافتراضات الحديثة عن دور «الدولة» في إدارة الشريعة في قاهرة القرن الرابع عشر ـ على سبيل المثال ـ ليس مجرد منهج ضيق وشديد التحيز في دراسة التاريخ، بل يمثل أيضاً نظرة مُشوَّهة للواقع الحقيقي، سواء للإسلام نفسه أو لواقعنا نحن. وعلى الرغم من أن هذا النوع من المشاريع البحثية قد يبدو ـ في الظاهر ـ مقبولاً وجائزاً نظرياً، إلا أنه يفتقد للوضوح النظري والفكري، ناهيك عن النضج الفكري بالمعنى الذي سعيتُ إلى شرحه في هذا الكتاب. فهذه المشاريع تفترض أنها تخبرنا عن الطريقة التي حدثت بها الأمور في لحظة زمنية إسلامية (ما نطلق عليه «سياقاً معيناً») من منظور حداثي، وهو المنظور نفسه الذي يتعرض الآن للنقد وللرفض باعتباره مصدر الأزمات التي تعاني البشرية منها.

إن الروابط بين هذه الافتراضات العلمية وأصولها العميقة في بنية فكر عصر التنوير السيادية قد تكون دقيقة، بيد أنها لا يمكن أن تكون من الدقة بحيث تستعصي على باحث لديه حس عميق بالمسؤولية الأخلاقية. إن مناهج الكتابة التاريخية التقليدية تقع دائماً في سياق ضمني من المقارنة مع الوضع الحديث (أو بالأحرى الحداثي)، وهو الوضع نفسه الذي أدى إلى نشأة سؤال البحث في المقام الأول[٦٤]. لقد كان هذا هو التوجه العام لأغلب الدراسات الحديثة، كما يظهر في انتشار الكتابات عن المرأة «في الإسلام» وعن الممارسات الاجتماعية والاقتصادية داخل حدود «الشريعة والدولة»، وعمّا يمكن أن يطلق عليه «تاريخ الأبطال» (hero history) الذي يُعيد ترسيخ فكرة «التأثير الحضاري» (كما فعلت أشكال الاستشراق الباكرة) التي مارسها فقيه مرموق على منظومة قانونية ـ أخلاقية كاملة، ما يؤدي إلى تجاهل

(٦٤) ناهيك عن المضامين غير التاريخية لهذه المشروعات، وهي المضامين التي لم تشملها «المفارقة التاريخية» (anachronis) بتعريفها الحالي.

الجدليات التي ما كان يمكن لذلك الفقيه أن يصل إلى مكانته المرجعية من دونها في المقام الأول(٦٥). لن يكون لموضوعات البحث هذه - وغيرها كثير - أي مستقبل من دون أخذ أسئلة الحضارة المُلحة في الحسبان، وهي الأسئلة التي تفرض علينا بصورة متزايدة مُساءلة الأسس الأخلاقية نفسها التي يقوم عليها حقل الاستشراق.

سيلزم نمط البحث الذي أقترحه هنا الاشتباك مع إعادة تقييم الأسئلة نفسها التي تُوجَّه للمنظومات الأخرى، ما يستدعي دراسة الأسس الأخلاقية التي تقوم عليها. قد نذكر - من باب التوضيح العملي - مثال الخطاب الاستشراقي الذي اتجه دائماً - على مدار ثلاثة أرباع قرن - لدراسة القرآن (الذي هو النص الإسلامي المُؤسِّس بكل جدارة) في الفترة الباكرة لما يُطلق عليه «القانون الإسلامي». لقد سيطرت على هذه الحقبة التاريخية الباكرة سردية «استعارة» هذا القانون من الحضارات السابقة عليه في الشرق الأدنى - ولا سيما اليونانية - الرومانية والبيزنطية واليهودية - و«ديونه» لها. يُفترض في هذه النظرة أن «القانون الإسلامي» (ويُطلق عليه أيضاً بصورة خاطئة «القانون المُحمَّدي») قد جمع هذا الدين من خلال الدمج واسع النطاق - وتحت «عباءة» إسلامية - لمؤسسات الثقافات السابقة عليه ومفاهيمها القانونية. يقوم هذا الزعم على افتراضٍ عنصري غير معلن، ألا وهو أن قبائل الجزيرة العربية البدائية التفكير - والتي غزت المساحة الممتدة من المغرب وحتى بلاد ما وراء النهرين - لا يمكن أن تكون قد بنت إمبراطورية بكل ذلك القدر من التعقيد اعتماداً على نفسها. قام المسلمون الأوائل - من خلال صوغ سردية إسلامية باسم نبي الإسلام - بإضفاء الشرعية على تلك «المؤثرات الخارجية» ومن ثم دمجها في منظومتهم هم. إن قضايا الأصالة التاريخية مثارة بوضوح هنا، بيد أن الذي لا يقل وضوحاً عنها هو أن مضامين هذه الفكرة تقع بالكامل في إطار مشروع إضفاء الشرعية على الإبادة البُنيوية.

بيد أن هذه ليست القصة كلها؛ فعلى الرغم من أهمية القرآن العظمى

---

(٦٥) إن أكثر هذه الأسئلة البحثية إشكالية - من الناحية الفكرية - هو الصنف «الفيبري» [نسبة إلى ماكس فيبر] الذي يبدأ من تساؤل يتم عرضه بوصفه ذاتي الوضوح؛ فمثلاً: لماذا «لم يتطور» مفهوم معين أو ممارسة معينة أو «فشلت في التطور» في الإسلام (أو في أي مكان آخر في آسيا وأفريقيا)؟ إن الافتراض الحاكم هنا هو أن نجاح ذلك المبدأ أو الممارسة كان في الحداثة، وفي الحداثة فقط.

للمسلمين منذ نشأة الإسلام، إلا أنه يظل موضع فضول قوي لكثير من المستشرقين. فالقرآن ـ في هذه النظرة ـ لم يصل إلى مرتبة المصدر «القانوني»، بل ظل على الهامش لمدة قرن تقريباً قبل أن يتم «اكتشافه» وتوظيفه في إضفاء الشرعية على عملية «الاستعارة». يعني هذا أن القرآن ـ الذي لم يعْدُ كونه «عباءة» ـ لم يكن له دور معياري، وتظل أدائيته في إنتاج ذات جديدة لـ«القانون» غير معترف بها في الاستشراق. ومن هنا نفهم تلك الصعوبات الراسخة التي تحيط بهذه الدراسات في محاولتها تفسير سبب عدم محاولة الخلفاء والسلاطين المسلمين السيطرة على الشريعة، ولا سيما «فرعها التشريعي». ينطبق الأمر نفسه على فشل هذه السردية في الوصول إلى مرحلة طرح السؤال الجوهري، ألا وهو: لو أن هؤلاء الحكام لم يفكروا قط في ذلك الاحتمال، فهل تكون الصورة الناشئة معبرة عن مفهوم راسخ وجذري لحكم القانون؟ لقد تم اعتراض هذه النتيجة منذ البداية لأن مجرد طرح السؤال كان سيستتبعه بالضرورة العديد من الأسئلة الأخرى التي كانت ستنتهي حتماً إلى هدم السردية الاستشراقية بالكامل في وصفها للشريعة الإسلامية بالغموض والاستبداد. إن منظومة قانونية تقدم مفهوماً لحكم القانون لا يقل قوة عن النموذج الأوروبي ـ الأمريكي ـ وربما زادت عليه ـ لا يناقض مبدأ التقدم والحس الغربي بالتفوق على «الشرق» فحسب، بل يخالف أيضاً الخطاب الثقافي والقانوني نفسه الذي وُضع في خدمة الكولونيالية، ثم «الإصلاح القانوني» في العالم الإسلامي لاحقاً (والذي تحدثتُ عن آثاره بالتفصيل في الفصل الثالث)[٦٦]. فلو أنه كانت للشريعة تلك السمات القوية ـ ويظل حكم القانون سمة أساسية، بكل تأكيد ـ فما الهدف من تقويضها عبر كل تلك «الإصلاحات» المزعومة؟

إن العوامل التي أدت إلى تلك النظرة الخرافية إلى القرآن بوصفه

(٦٦) أناقش آثاراً أخرى في: Wael B. Hallaq: "Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'an and the Genesis of Shari'a," *Islamic Law and Society*, vol. 16, no. 3 (November 2009), pp. 239-279; "Qur'anic Constitutionalism and Moral Governmentality: Further Notes on the Founding Principles of Islamic Society and Polity," *Comparative Islamic Studies*, vol. 8, nos. 1-2 (2012), pp. 1-51, and "Quranic Magna Carta: On the Origins of the Rule of Law in Islam," in: R. Griffith-Jones and Mark Hill, eds., *Magna Carta, Religion and the Rule of Law* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2014).

«عباءة» أو «اكتشافاً» متعددة ومركبة، بيد أنها ـ بكل تأكيد ـ جزء من موقف عام ينظر إلى الدين بوصفه شيئاً بدائياً من الماضي. ولا ينفصل هذا الموقف عن **التمييز** ـ ولا سيما في بعده الذي يتناول الواقع/القيمة ـ والذي يقوم على فكرة مركزية مفادها أن القيمة لا يمكن أن تُشتق من حقيقة الواقع. يتجذر **التمييز** إذاً في أصول الوضعية القانونية، والتي لا تستطيع فهم العالم إلا من خلال قهر الدولة وتدخلها. إن قانوناً لا يعتمد على قوة الدولة القاهرة ليس قانوناً على الإطلاق. ومن هنا ندرك طريق الاستشراق المسدود في محاولة تفسير دور القرآن في التنظيم الدستوري وتشريع «القوانين» ـ بوصفها مجموعة من القواعد الفقهية ـ الأخلاقية ـ خلال القرن الأول من التاريخ الإسلامي. إن فكرة أن منظومة أخلاقية ذات مصدر إلهي يمكنها أن توفر أساساً لنظام قانوني قد تم اعتبارها غير ذات قيمة لأي تكوين حديث للمعيارية القانونية. ولم تكن ثمة بدائل أخرى هنا، تماماً كما هو الأمر مع الاستبعاد المبدئي لأي آراء منافسة في عملية عرض **التمييز** بين الواقع/القيمة كوجهة نظر وحيدة يمكن من خلالها النظر إلى العالم. كما كان هناك مجال أقل للاعتراف باحتمال أن يكون لتلك المنظومة الأخلاقية أي قيمة إرشادية وتوجيهية، مع ما يستتبعه هذا من فكرة تبني ثقافة قانونية أخرى أو الاستدانة منها. وعلى الرغم من كون هذا الأمر طبيعياً بالنسبة إلى كثير من الثقافات (بما في ذلك الثقافة الإسلامية في علاقتها بالنظم الفكرية اليونانية والهندية)، فإن الحضارة الغربية نظرت إليه على أنه تهديد لفكرة التفوق الغربي وعقيدة التقدم المرتبطة به.

يقوم طرحي هنا على قناعة بأن الجدالات الفكرية الإسلامية حول طبيعة الشريعة/القانون يظل لها ارتباط توجيهي بالتفكير الحديث حول أدائية القانون الحديث بوصفه آلية إكراه تنتج فرداً له طبيعة خارجية شكلية، ولا تفترض فرداً يعمل في سياق قيود أخلاقية داخلية تشكلها عمليات مُمنهجة لتقنيات النفس الأخلاقية. إن حرمان الفرد من هذا الاحتمال (والذي وضعته ثقافات أخرى في الصدارة لآلاف السنين) كان بوضوح من صنع دولة مهيمنة وشديدة القوة. لم تستطع هذه الدولة الاعتماد على فاعلية رعاياها الأخلاقية في حروبها الوطنية وحملاتها العسكرية وأشكال القهر المتعددة. بيد أن هذا الحرمان ينبع أيضاً من الحدود التي فُرضت ذاتياً داخل تراث الحداثة

الغربي، وهي الحدود المرتبطة بافتراضات فرغ منها إلى فئات كـ«الدين»، والأخلاق ذات الأساس الديني، وكل التصورات غير العلمانية عن الواقع. لا تعتبر هذه الفئات غير ذات قيمة فحسب، بل إنها لا تَقْصُر حتى عن أن تكون موضوعاً محترماً للبحث. لا تعدو هذه النظرة كونها غطرسة معرفية خالصة، ولكنها تعكس كل سمات «الإنسان الضائع في العالم» الذي تحدث عنه شيلر، ذلك الإنسان الذي لا يستطيع التفكير في احتمال أن يكون العالم مُشتمِلاً على عددٍ لا يُحصى من بنى الفكر التي تمتلك قيمة إرشادية على أقل التقدير.

لقد أكد باحث ثاقب أن الجدالات العقدية والقانونية الإسلامية تنتهي إلى نظرة **معرفية جوهرية** مفادها أن تبرير الاعتماد على الأخلاق الإلهية في تكوين الأخلاق يقع في الحدود التي تفرضها أنماط الفكر العلمانية على التفكير بصفة عامة، والتفكير الأخلاقي ـ القانوني بصفة خاصة. يعني هذا أن المفكرين المسلمين قد تمعنوا ـ قبل الحداثة بفترة طويلة ـ في المضامين المعرفية لنظام فكر علماني واستقروا على كونه نظاماً ضاراً (وهو ما يناظر نقد الهندوسية لفكرة الـ«ناستيكا» (nastika) البوذية). لقد أدركت المدرسة الأشعرية واسعة الانتشار، على سبيل المثال، أنه من الضروري الاعتماد على الأخلاق الدينية نظراً لقصور الخبرة الإنسانية وعدم قدرتها على توجيه عملية بناء المبادئ العامة. ولتجنب المضامين المعرفية لهذه الخبرة ولكل الشك الذي تستتبعه، كان من الضروري حدوث المعجزات كنوع من الخروج على هذه الخبرة النمطية. بعبارة أخرى، تُعد المعجزة مصدر القيم التي يمكن عولمتها، إذ إنها تخلو من تعسف التجربة الشخصية والنسبية وذاتيتهما. وبينما انتقل المفكرون المسلمون بشكل عام من الشك ـ بوصفه معضلة معرفية فريدة ـ إلى ضرورة الإيمان بالله، انتقل خط التفكير الحديث النموذجي من الإيمان بالله إلى حتمية الشك[٦٧]. قد نقول بشكل آخر إن الأخلاق الدينية ـ والتي فصَّلت مبادئها النظرية والموضوعية جماعات متفرقة

(٦٧) Omar Farahat, "Between God and Society: Divine Speech and Norm-Construction in Islamic Theology and Jurisprudence," (PhD Dissertation, Columbia University, 2016), pp. 98-158, esp. 102, 103, 146-158 and 189-199. <https://search.proquest.com/docview/1851256301?accountid=15172>.

زمانياً ومكانياً من العلماء ـ كانت أَوكد السبل لتأسيس نظام حكم قانون لا يخضع لأي فاعلية، سواء تمثلت في فرد أو في دولة(٦٨). هنا، **تم قلب مفهوم المعجزة ـ الذي شكل جنيولوجيا أساس حالة الاستثناء عند شميت ـ رأساً على عقب لتأسيس حكم قانون لا يعرف الاستثناءات.**

لا يجب أن نفهم ـ كما فهم كثير من الباحثين ـ أن هذه المنظومة الأخلاقية الدينية تتضمن بالضرورة استبداداً إلهياً وغياباً للاستقلال الأخلاقي للفرد. يمكن لهذا الفهم أن ينطبق بدقة على الأساليب التي تصرفت بها أوروبا المسيحية، والتي كان عصرا الإصلاح والتنوير الأوروبيين ردَّ فعل لها. بيد أن هذا لم يكن ما مثَّله الإسلام، أو على الأقل لم يكن تنظير وممارسة المدرسة الأشعرية أو ثنائي الشريعة والتصوف النموذجي. فبخلاف مجموعة صغيرة من الأحكام التي تنص عليها نصوص الوحي، كان عدل الله هو العالم بوصفه مخلوقاً له، ما يعني أنها لم تكن إرادة دينية معينة، بل إرادة غمرت نظام الوجود كخير (goodness) (وهو ما يذكرنا بفكرة «العالم بوصفه نظاماً أخلاقياً» عند شيلر). لقد تُرك تفسير هذا الخير للذات الأخلاقية التي ستوجهها فطرتها العقلية ـ الفكرية الداخلية لتدرك ضرورة الميل لرؤية العالم كخير والعمل فيه حسب هذا الخير. إن مبدأ «كلام النفس» يفترض الذات الأخلاقية، ما يعني أنه قبل أن تصبح الذات ذاتاً تأويلية ـ أو فاعلاً تأويلياً ـ يوجد دافع أخلاقي لجعل التأويل ممارسة أخلاقية في المقام الأول. وكما أكّدت في كتاب آخر، فإن السؤال الحديث عن سبب الحاجة إلى أن نكون أخلاقيين لم ينشأ بنفس الأسلوب عند الفقهاء المسلمين والمتكلمين(٦٩). فالأخلاق لم تكن تحدياً، وإنما كانت سؤالاً عن الأسلوب الأمثل لتطبيقها.

---

(٦٨) عن القلق الغربي من الاستبداد وإسقاط هذا الخوف على الإسلام في صورة «الاستبداد الشرقي»، انظر:

Ivan Kalmar, *Early Orientalism: Imagined Islam and the Notion of Sublime Power* (London: Routledge, 2012).

(٦٩) Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 111-112.

أسرع بعض نقادي إلى الزعم بأنني أتجاهل الأصول قبل الحداثية للسؤال: «لماذا نحتاج إلى أن نكون أخلاقيين؟». يبدو أن هؤلاء النقاد قد غابت عنهم ثلاثة هوامش طويلة (الهوامش الأرقام ٥٦ ـ ٥٨، ص٢٠٢ ـ ٢٠٣ ـ [ص٢١٠ ـ ٢١١ في الترجمة العربية للكتاب، الطبعة الثانية]) في الفقرتَين اللتين تناولتا هذا السؤال في كتابي؛ حيث أقول بوضوح إن هذا السؤال قد تناوله أفلاطون في كتاب **الجمهورية**.

لقد كان هذا الوضع - أي كون الأخلاق القانونية، أو القانون الأخلاقي، من وضع وتطبيق جماعة زمانية - مكانية من الفقهاء الذين لم يستطيعوا تغيير القانون (أي الشريعة) إلا من خلال اجتهاد تأويلي جمعي - هو بالفعل أحد معالم وسمات هذه الحضارة المميِّزة؛ فقد كان **كلّ من** الفرد و«الدولة» تحت سيادة الشريعة، ولم يكن للدولة أن تعلو عليه كما تفعل الدول الحديثة. ونكرر هنا أنه بينما تنتج المعجزة في تصوّر شميت - أغامبن ما أسميته «حالة الزيادة عن المعتاد»[٧٠] (وهي نفسها «حالة الاستثناء» عن شميت)، تنتج المعجزة في الإسلام حكم قانون لا يسمح بأي استثناء من ذلك النوع[٧١]. لم يكن ثمة استثناء داخل «القانون»، سواء كان ذلك الاستثناء نظرياً أو عملياً. بيد أن مضامين تبني نظرية إلهية المصدر تتجاوز السياسي، إذ إنه بجعل هذه النظرية نقطة البدء للتفكير في العالم يظل الافتراض العميق هو أن هذا العالم متشبع بالخير وأن كل ما فيه قد صُنع حسب خطة أخلاقية. وفي المقابل، يلزم نظرية معرفة تقود إلى الشك أن تُورِّط الشاكّ في ما أطلقتْ عليه باردسلي (كما رأينا من قبل) «أُحجية لا رجاء فيها»، ومن دون أن يضمن هذا فاعلية أخلاقية أقوى من تلك التي يمتلكها المؤمن بالألوهية. بل إن التحليل الفلسفي - التاريخي الطويل يُثبت عكس ذلك، بدءاً من التشكلات الخطابية عند فوكو، مروراً بمشكلة الحياد الأخلاقي وبساطة الشر عند حنا أرندت، ووصولاً إلى استسلام الفاعلية الأخلاقية للبيروقراطية وأشكال السيطرة الأخرى.

(٨)

يوجد هنا الكثير من الغذاء للفكر، على الرغم من أن جيش المستشرقين الجرّار لم يعترف بأهمية هذه القضايا وغيرها من موضوعات بحث شبيهة، وحتى بعد إخضاع الشرق الإسلامي للدراسة لمدة قرنين. لا يُعد من قبيل الاختزالية أو المبالغة الزعم بأن مصدر الفشل يرتبط بانفصال عميق للقيمة

---

(٧٠) انظر القسم السابع من الفصل الثاني، والقسم الخامس من الفصل الرابع.

(٧١) Hallaq: *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, pp. 159 -221; *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 37-97, and "Qur'anic Constitutionalism and Moral Governmentality: Further Notes on the Founding Principles of Islamic Society and Polity".

المركزية للتشكل الأخلاقي الفردي التي وصفها فوكو بأنها الآن «غامضة» وقد «بهتت» في مجالات الحداثة[٧٢]. ليس ثمة سبيل لفهم دور القرآن في التنظيم الدستوري ومركزيته في الرد على الشك خارج هذا التشكل الأخلاقي الذي يوفر أساس نقد هيمنة تشكلات الحداثة الخطابية وأدائيتها. يعني هذا أن ذلك الفهم لا يجب أن يتم نيابة عن الشرق أو مسلميه، بل من أجل المستشرق نفسه؛ إذ إنه في حاجة إليه مثل كل نظرائه في الحقول المعرفية الأخرى.

ولو أننا افترضنا - كما يجدر بنا أن نفعل - بأن المعرفة ليست بريئة أبداً من الشبكات الاجتماعية والتصورية والمادية والسياسية وعلاقات القوى التي تنشأ في سياقها هذه المعرفة، فإن الاشتراك في إنتاج المعرفة - والذي هو مهمة الباحث، بل سبب وجوده في المقام الأول - يصحبه مسؤولية أخلاقية عظيمة. ولا يمكن لهذه المسؤولية أن تتحقق بوساطة التراث الليبرالي أو بصورة حصرية داخل التشكلات الخطابية للنطاقات المركزية. إن المعرفة في الحداثة - بوصفها أداة قوة وترتبط بها في علاقة جدلية - هي سلاح يمكن أن يتسبب في قدر كبير من العنف القاسي، يصل - كما رأينا - إلى درجة الإبادة الجماعية وغيرها من أمور[٧٣]. إن زرع المعرفة في إطار أخلاقي يعني - قبل كل شيء - الاشتراك في سلسلة من مُساءلات النفس حول مبرر مفهوم البحث العلمي في المقام الأول؛ لماذا نختار الاشتراك في مجال الإنتاج هذا **تحديداً**؟ ما أشكال البحث العلمي المُبررة وغير المبررة دينياً؟ كيف يمكن لباحث، من خلال بحث علمي معين، أن يشترك في التشكل الذاتي الأخلاقي؟ ما الذي يأتي أولاً: الراحة المادية بوصفها الاعتبار الأوحد، أم الالتزام الأخلاقي تجاه النفس والآخر الذي هو «موضوع» دراسة المرء؟ بيد أنه لا يوجد أي مبرر أو تفسير لاختيار الدخول في مجال دراسة معين يمكن أن يتجاوز السمة الأخلاقية للأسئلة التي يطرحها الباحث عن الحقل وما تهدف إجابات هذه الأسئلة إلى تحقيقه.

---

(٧٢) Michel Foucault, "Technologies of the Self," in: Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, edited by Paul Rabinow (New York: New Press, 1994), pp. 223 -251, at 226.

(٧٣) يقوم الافتراض هنا على أساس أن العنف يمتد على نطاق مدى تصنيفي واسع، يبدأ من عنف الولادة الطبيعي (والذي يعتبر عنفاً سعيداً ومباركاً)، ليشمل العنف القهري المرتبط بتعزيز تقنيات النفس الأخلاقية التأديبية، وهو الصنف الذي يمكن أن نصفه بـ «العنف الأخلاقي».

إن الاتجاه السائد داخل الكتابة التاريخية المحترفة هو ـ بالطبع ـ أن التاريخ هو مجال معرفي، ما يعني أن أي سؤال يُطرح فيه يتمتع بالصحة والشرعية الأكاديمية كأي سؤال آخر. بعبارة أخرى، من يحق له أن يقرر طبيعة السؤال المشروع أو السليم وغيرها من الأسئلة؟ فالتاريخ ـ بكل ما فيه من أبعاد زمانية ومكانية وموضوعية ـ مفتوح للبحث من دون أحكام سابقة عن شرعية الاشتراك فيه من عدمه. ما يتم تقييمه فعلاً هو ـ فقط ـ النتائج أو الإجابات المعطاة للأسئلة المطروحة رسمياً، إذ قد توصف هذه النتائج بالجيدة أو السيئة أو القوية أو المقنعة أو الواهية أو ما إلى ذلك. بيد أنه كقاعدة عامة، لا تتم مساءلة الأسئلة نفسها أو اختيارات الموضوعات التاريخية. وحسب علمي، لا يوجد من يناقش عمل مؤرخ ما فيما يخص موضوع بحثه التاريخي، سواء ارتبط ذلك بسك العملة تحت أسرة تشينغ الصينية، أو اقتصاد الملح واستخداماته في الدولة الحديثة في مصر الفرعونية، أو تشكيل الجيوش المملوكية، أو القذارة في باريس في القرن التاسع عشر، أو تاريخ البعوض في المالايو، أو حتى شروط الملاءمة في خطبة أحد بلهاء الريف في ولاية بنسلفانيا الأمريكية. لم يتطرق أحدٌ قط إلى مدى تجذّر هذا الوضع في سيادة المعرفة الحديثة، ناهيك عن بحث هذه القضية بصورة جادة.

إن هذا الموقف الحر الذي لا يخضع لأي قيود هو محصلة الافتراض الأساسي بأن التاريخ موجود لكي نقوم باكتشافه، وأن حقائقه موضوعية، وأنه قابل للمعرفة (في تقليد للعلوم الطبيعية، وهو نموذج تسعى دراسة التاريخ دائماً لتقليده بصورة غير واعية، وغير ناجحة). إن التاريخ ـ بعبارة أخرى ـ يخصنا، وتعد معرفتنا به سيادية. فلو أننا الفاعلون ـ أي من يستطيعون المعرفة بصورة ناشطة ـ فإن التاريخ هو المفعول به، أي الخريطة التي ترسمها عقولنا. ولا شك في أن الاعتقاد السائد عند المؤرخين المحترفين هو أن كتابة التاريخ متراكمة بطبيعتها، وأنها تخضع للمراجعة المستمرة مع الوقت. بيد أنها مع ذلك تصير إلى غاية محددة، أي اكتشاف حقيقة معينة عن فترة أو مجال رئيسي أو فرعي، أو حدث أو أسرة حاكمة أو إمبراطور أو اقتصاد أو «قضية» في سلسلة لا تنتهي من «القضايا». وهكذا، فبينما تسيطر معرفتنا السيادية على التاريخ ـ ما يعني أننا نملكه معرفياً ـ إلّا

أنه ليس فعلياً «عنّا». كما أن هذا التنافس وراء «حقيقة» التاريخ يُعتبر أيضاً واضحاً بذاته بوصفه جهداً ذا قيمة داخلية أصلية لا تحتاج إلى تبرير إضافي. فالمعرفة ـ بما في ذلك المعرفة التاريخية ـ تُبرر نفسها، إذ إنها تنشأ من بنية فكر سيادية سلّط عليها هذا الكتاب ضوء البحث النقدي. وفي عالم فكري يهيمن عليه **التمييز**، تتحول المعرفة السيادية ـ وهي مصدر ما يطلق عليه الحرية الفكرية ـ إلى هذا النوع من الأسئلة تحديداً، وهي الأسئلة التي تنتج الأجوبة عنها نتائج كارثية متمثلة في الاضطهاد والكولونيالية والإبادة. لم يكن لكل هذه الأمور أن تصبح واقعاً ممكناً من دون التاريخ، ولو أن هذه ظواهر حديثة بصورة متفردة (كما رأينا)، فإن شكل الكتابة التاريخية الحديثة هو الذي **يكشف** عن تلك المشكلة. فالمعرفة السيادية ليست حرية، ولكنها ـ بحكم تعريفها ـ رعناء وعنيفة وفارغة من أي محتوى أخلاقي، كما يبرهن تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة بصورة وافية.

كما أن حرية البحث التي وفرها حقل الكتابة التاريخية (وتشمل الفيلولوجيا) تقلد الحريات في الديمقراطيات الليبرالية. لا تخضع هذه الحريات للمساءلة ما دامت تعمل في إطار القواعد المقبول بها داخل المهنة وداخل أشكال المعرفة التي تضع وتحدد رؤية معينة للتاريخ (ويعد النظام السوسيولوجي ـ السياسي وأشكال المعرفة التي تحكم أنماط الإنتاج الرأسمالية ـ وتحدد بدورها غاية هذا النظام الغامضة ـ هي النظير الليبرالي لأشكال المعرفة تلك). لقد أصبح رفض أي فهم يعارض مفهوم عقلانية عصر التنوير ـ على سبيل المثال ـ حقيقة مطلقة من حقائق الكتابة التاريخية الحديثة. وفي مفهوم العقلانية هذا الذي تسعى الكتابة التاريخية جاهدة لتقليده، يتم الفصل بين الواقع والقيمة. سيعتبر مجرد التلميح إلى احتمال أن يكون التاريخ مصدراً للعظة والعبرة والتوجيه الأخلاقي ـ على سبيل المثال ـ أشبه بتدنيس المقدسات الذي لا غفران له. وينطبق الأمر نفسه على فكرة أن الأسطورة والسحر يمكن سبر أغوارهما من خلال بُنى العقلانية **الخاصة بهما**.

ترسّخ فكرة هذه الزندقة التاريخية عقيدةٌ أخرى تهيمن على مسار ممارسة الكتابة التاريخية ومحتواها. لقد أكد والتر مانيولو أن مفهوم التاريخ في الحداثة أُحادي النزعة، بمعنى أنه يعترف بسردية واحدة فقط. وحين يقع

تطور جديد، يتم دفع ما سبقه إلى الماضي، أي تحديداً إلى «التاريخ» و«التاريخي»[٧٤]. تتضمن هذه العملية ـ المعرفية بامتياز ـ مضامين عميقة، إذ إن التصور الأحادي الخطي للتاريخ (ولا سيما حين تصاحبه عقيدة تقدم راسخة) يضع الماضي دائماً ضمن الهامشي والأقل حظاً. فالتاريخ هو التاريخ، أقل «تطوراً»، وبالتالي فهو بدائي ومعادٍ للحديث كلياً أو جزئياً. كما أنه ـ وهذا هو الأهم ـ غير ذي صلة بالحديث، أو بالتعبير «الصحيح» عن «التقدم»[٧٥]. يخضع هذا التصور ـ الذي يبدأ مع فيكو ونيتشه وينتهي مؤخراً مع هايدن وايت (Hayden White) وميشيل دي سيرتو (Michel de Certeau) ـ الآن للمساءلة النقدية، التي أنتجت بعض القلق ولكنها لم تؤدِّ إلا إلى تغيير طفيف عند المؤرخين المحترفين. إن الكتابة التاريخية والخيال التاريخي الحديث ـ الغارقَين بعمق في القومية وفي سيطرة الدولة الحديثة ـ يظلان أسيرَين للإمبريالية والكولونيالية، أي في آليات القوة المدمرة[٧٦]. لقد أدى تحليلي للكتابة التاريخية وأشكال المعرفة الأكاديمية الأخرى في هذا الكتاب إلى النتائج نفسها، مع إضافة أن التاريخ والاستشراق هما امتدادان لبعضهما، تماماً كما أن مجالات الفلسفة والعلم والاقتصاد تقسِّم العمل في السيطرة على العالم. إن التاريخ ـ إذا وظفنا بعض مفردات وايت الشهيرة ـ **يَحْبِك** العنف، وهو في هذا يشترك في بُنى الاستشراق المعرفية نفسها. وفي المقابل، يمتلك النموذج الدائري للتاريخ ـ وهو النموذج الذي ساد في الإسلام والصين والهند قبل العصر الحديث ـ عموداً فقرياً أخلاقياً، كما أكّد نيتشه (في مراحله الأولى) في سياق آخر[٧٧]. فبدلاً من أن يصبح التاريخ

---

(٧٤) Walter Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity* (Durham: Duke University Press, 2011), p. 30.

(٧٥) تتضمن هذه الاعتقادات الدينية الحداثية أيضاً (مثلها مثل كل الاعتقادات في الأديان التقليدية) عقيدة فرعية مُشتقة مفادها أنه لا يوجد شكل حديث يمكن أن يكون أدنى من سابقيه أو نظرائه من الفترة التي سبقت العصر الحديث. وهكذا، فإن الزعم بأن فكرة التصوّر الإسلامي قبل الحديث لحكم القانون كانت بنفس قوة النموذج الأوروبي ـ الأمريكي ـ أو حتى أقوى منه ـ يتم استبعادها فوراً ـ ومن دون برهان ـ بوصفها مُحالة أو أسطورية. إن ما لا يعتبر أبداً مُحالاً هو قوة تلك العقيدة ذاتية التبرير التي تمارس على العقل الحداثي وتقوم بالكامل على أيديولوجية تفوّقية لا تقوم على أساس.

(٧٦) انظر المناظرة المفيدة بين ديرك موساس وهايدن وايت، في:
History and Theory, vol. 44, no. 3 (October 2005), pp. 311-332 (Moses); pp. 333-338 (White); and pp. 339-347 (Moses).

(٧٧) Friedrich Nietzsche, "On the Uses and Disadvantages of History for Life," in: Friedrich =

أداة لتأسيس هويات سياسية وقومية مدمرة، فإنه يشتمل على سرديات من التوجيه الأخلاقي (وهي القضايا المركزية في التاريخ الإسلامي الكلاسيكي، والتي لم تنفصل عن خطابات الشريعة والتصوف). ومجرد أن ندرك ونعترف بأن معرفتنا التاريخية الحديثة تُحْبك بالطرق الأسطورية والخيالية نفسها للكتابة قبل الحديثة (كما أكّد دي سيرتو ووايت وغيرهما بصورة مقنعة[٧٨]، سنضع أقدامنا على الطريق الصحيح لتفصيل تصوّر أصح لقيمة الحياة الإنسانية وغير الإنسانية كما تتجذر في بيئة مركبة. لا تُقيم هذه البيئة أود هذه الحياة فحسب، بل توجهنا أيضاً في «دراستنا» للآخر. إن دراسة التاريخ والاستشراق والفلسفة والعلم وأي مجال آخر من مجالات البحث الفكري هي في جوهرها تدريب في التكوين الذاتي الأخلاقي، أي تقنية لجعل الذات أخلاقية. هذه هي الغاية الوحيدة التي يمكن تبريرها على أسس أخلاقية.

Nietzsche, *Untimely Meditations*, translated by R. J. Hollingdale (Cambridge, MA: Cambridge = University Press, 1997), pp. 59 -123.

أدرك جيداً أن نيتشه ربما غيّر رأيه فيما يخص مفهوم التاريخ الذي عرضه في مقاله، بيد أن هذا التغيير ـ إن ثبت ـ لا يُضعف بأي قدر الرؤية الفلسفية القوية التي يعبر عنها في هذه النبذة الخطابية. عن تغيير نيتشه لرأيه، انظر:

Thomas H. Brobjer, "The Late Nietzsche's Fundamental Critique of Historical Scholarship," in: Manual Dries, ed., Nietzsche *on Time and History* (Berlin: Walter de Gruyter, 2008), pp. 51-60.

من الجدير بالملاحظة أن بروبجار يعترف في نهاية دراسته (ص٥٩) ـ ونيابة عن نيتشه ـ بالأُسس نفسها التي يُفترض أن نيتشه قد اعتمد عليها للتبرؤ من مقاله. ويمكن الاطلاع على تحليل عميق لمفهوم التاريخ عند نيتشه وصلته بفلسفته المتأخرة، في:

Scott Jenkins, "Nietzsche's Use of Monumental History," *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 45, no. 2 (Summer 2014), pp. 169-181.

(٧٨) انظر الهامش الرقم (٧٥) في هذا الفصل. وأيضاً رد ديبيش شاكرابارتي على ناتالي زيمون ديفيس (Natalie Zemon Davis) فيما يخص البراهين التاريخية «السحرية» ـ في:

Dipesh Chakrabarty, "The Politics and Possibility of Historical Knowledge: Continuing the Conversation," *Postcolonial Studies*, vol. 14, no. 2 (2011), pp. 243-250, at 247-250.

يظل رد شاكرابارتي على ديفيس دفاعياً، إذ يشير بحسرة إلى حقيقة كون «نجاح [التاريخ] بوصفه شكلاً معرفياً مهيمناً. . . يعتمد على تدمير المجتمع الذي حرم بعض البشر من وجود تاريخ في المقام الأول» (ص٢٤٩). لا يعمق شاكرابارتي تحليله فلسفياً ليتمكن من القول بأن الميتافيزيقا الحتمية التي يلزم الكتابة التاريخية الحديثة افتراضها (بصورة واعية أو بغيرها) والتي تتأسس عليها ليست أقل أسطورية، تحديداً لأنها تقوم على تصوّر معين للميتافيزيقا، يتضمن عقائد التقدم الخطية والأحادية.

ثبت المصطلحات والمفاهيم(*)

الأداتية (performativity): أشار فيلسوف اللغة الإنكليزي المشهور جون أستن (John Austin) (١٩١١ ـ ١٩٦٠) إلى أن بعض العبارات التي قد تبدو خبرية هي ـ في الواقع ـ أداتية (performative)، أي إنها تحقق الفعل نفسه الذي تذكره ولا يمكن بالتالي التفكير فيها من منظور «الصدق» (truth) أو الكذب، كما هي الحال مع الجمل الخبرية. ولكي يتحقق هذا الأمر يجب أن تتوفر ما يطلق عليها «شروط الملاءمة» (conditions of felicity)، أي الشروط التي تجعل من تحقق هذه الأفعال من تلك العبارات أمراً ممكناً (فعبارة «زوجتك نفسي» أداتية، إلا أن شروط الملاءمة لا تتوفر لكي يتحقق الفعل لو أن قائلة العبارة هي زوجة المُخاطَب بالفعل، أو كانت من النساء اللاتي لا يجُزْنَ له أصلاً، على سبيل المثال). ويرى حلاق أن الأداتية ـ بوصفها لغة وعرفاً وممارسة ـ لها من القوة الفعلية ما يمكنها من خلق وتكوين حقيقة ما، أكان ذلك عقداً قانونياً أو ذاتية إنسانية معينة.

الإنسانوية العلمانية (secular humanism): فلسفة تقوم على الاعتماد على العقل كمصدر وحيد وحصري، ليس للأفكار فحسب، بل وللقيم والأخلاق أيضاً. ترفض الإنسانوية العلمانية الدين أو فكرة وجود أي كيان غيبي متعالٍ

(*) هذا الثبت ـ ومسرد الأعلام الذي يليه ـ لا يوجد في الكتاب المترجَم، ولكن تم الاتفاق عليه مع مؤلف الكتاب. اعتمدتُ في كتابة أغلب هذه النبذ شديدة الاختصار عن بعض المصطلحات والشخصيات المهمة المذكورة في هذا الكتاب على **موسوعة جامعة ستانفورد الفلسفية** (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*) وهي متاحة مجاناً على شبكة الإنترنت على الرابط التالي:
<http://plato.stanford.edu/entries/anscombe>.

يستطيع القارئ الاستزادة عن أغلب تلك المصطلحات والشخصيات المذكورة هنا من هذه الموسوعة القيمة والموثقة (المترجم).

عن الطبيعة المادية، كما ترفض أي فلسفة ميتافيزيقية كمرجعية للفكري أو الأخلاقي، وتنظر إلى التفكير والمنهج «العلمي» باعتبارهما النشاط العقلي الوحيد المشروع. تعتبر الإنسانوية العلمانية الإنسانَ المصدر الأول والأخير للمعرفة والعمل، وتؤمن بالفردانية (individualism) وضرورة تخليص الفرد من القيود التي تفرضها عليه المؤسسات الاجتماعية والسياسية المختلفة[1]. (انظر أيضاً «التمركزية الإنسانية»).

البانوبتيكون (Panopticon): من السابقة "pan" بمعنى «كل»، و"opticon" بمعنى «يُلاحظ» أو «يُراقب». وضع جيرمي بِنْتام (Jeremy Bentham) (١٧٤٨ - ١٨٣٢) - فيلسوف مذهب النفعية (utilitarianism) الإنكليزي المشهور - تصوراً لمبنى دائري الشكل، مع برج مراقبة في مركزه. وعلى الرغم من صلاحية المبنى في رأيه لأي مبنى إداري مؤسسي، إلا أنه ارتبط بالسجون تحديداً، إذ تقوم فكرته على قيام حارس السجن بمراقبة السجناء من دون أن يعرف أي سجين أنه تحت الرقابة في أي لحظة، ما يدفع كل سجين إلى التزام النظام في كل وقت خشية أن يكون تحت المراقبة. وبصرف النظر عن نية بنتام فيما يخص طبيعة الفكرة ومزاياها (بما في ذلك مزاياها «الإنسانية»)، أشار ميشيل فوكو لها بوصفها عملاً «وحشياً» و«معملاً لممارسة القوة»، إذ إنها تمثل قمة تحكم الدولة والمجتمع في عملية تشكيل الفرد، بل وجعله هو نفسه أداة ممارسة القوة وفرض الضبط على جسده وذاته.

التقدم، نظرية/ مبدأ (progress): حسب هذه النظرية، فإن الظروف التي يعيش فيها الإنسان قد تطورت خلال التاريخ وستستمر في التطور في المستقبل. يُفترض ظهور هذه النظرية في القرن الثامن عشر وازدهارها في القرن الذي تلاه، إلا أنها تعرضت لنقد شديد في القرن العشرين، وإن ظلت - في رأي حلاق - هي المبدأ المسيطر في نظرة الحضارة الغربية لتطور التاريخ البشري. ويعتبر حلاق نظرية التقدم نوعاً من العقيدة التي تنتشر في كل المعارف الحديثة؛ فعلى سبيل المثال، يخضع علم التاريخ لهذه العقيدة

---

(١) انظر موقع «مجلس الإنسانوية العلمانية» (Council for Secular Humanism) الذي أسسه بعض المنتمين إلى الإنسانوية العالمية:

< https://secularhumanism.org/index.php/3260 >

(آخر وصول ١ آب/ أغسطس ٢٠١٨).

بصورة تامة، إذ ينظر إلى أوروبا على أنها دائماً في الطليعة وأن التاريخ الآسيوي الأفريقي كان بمثابة مرحلة تحضيرية قد تعداها التاريخ الأوروبي وتعلم من أخطائها.

تقنيات النفس (technologies of the self): مصطلح جاء به المفكر الفرنسي المشهور ميشيل فوكو للإشارة - بصفةٍ عامة - إلى الوسائل المتاحة التي يستخدمها الفاعل للتأقلم داخل النظام الاجتماعي القائم. تشمل هذه الوسائل وضع قيود على الفعل ومراقبة النفس من أجل تدريب الذات (ethical training of the self).

التمركزية الإنسانية (anthropocentrism): فلسفة تعتبر الإنسان مركز العالم بوصفه كياناً مستقلاً عن الطبيعة ومتفوقاً عليها وجودياً. كما يُعد الإنسان في هذه الفلسفة الكيان الوحيد الذي يتميز بقيمة داخلية أصلية، على خلاف كل الكائنات الأخرى التي تعتبرها هذه الفلسفة مجرد «مصادر» يمكن أن يستغلها الإنسان حسب إرادته لتحقيق منافعه الخاصة[٢].

عصر التنوير (the Enlightenment): مصطلح يشير إلى حركة فكرية ظهرت في أوروبا حوالي منتصف القرن السابع عشر وامتدت خلال القرن الثامن عشر وأسهمت على نطاقٍ واسع في بناء النهضة الأوروبية الحديثة على أسس الحداثة وما ارتبط بها من اعتماد على العقل والعلم والتجريب والمادة والنظرة العلمانية والحرية السياسية والاقتصادية في تحقيق التقدم ورفض كل أشكال المعرفة الأخرى مهما كان مصدرها أو الشك فيها. من أشهر الأسماء التي ارتبطت بمشروع التنوير فولتير وديدرو ومونتسكيو في فرنسا (حيث ظهر ما سمي بـ«الموسوعة» في فرنسا)، علاوة على ديفيد هيوم وآدم سميث في إسكتلندا، وكانط في ألمانيا.

الحداثة (modernity): حالة المجتمعات الحديثة التي تختلف بصورة جذرية أحياناً، وإن اشتركت جميعاً في ارتباطها بأفكار عصر التنوير في أوروبا والتي امتدت إلى مناطق أخرى من العالم. تمثل الحداثة عند بعض

---

(٢) انظر:

Sarah E. Boslaugh, “Anthropocentrism,” *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/anthropocentrism> (Last accessed 1 August 2018).

المفكرين النموذج النهائي للتقدم البشري في مجالات العلم والسياسة والتنظيم الاجتماعي والاقتصادي. (انظر أيضاً «عصر التنوير»).

السيادة (**sovereignty**): مصطلح يشير إلى السلطة العليا داخل إقليم ما. تتمثل السيادة اليوم في سلطة الدولة الشرعية داخل وخارج حدودهاً فيما يخص قدرتها على اتخاذ القرار في كل ما يتعلق بمصالحها وحقوقها. يستخدم حلاق مفهوم السيادة بصورة أكثر عمقاً وشمولاً، إذ يعتبره معبراً عن نظرة عصر التنوير لسلطة الإنسان على العالم بكائناته جميعاً، بما في ذلك حق تقرير الحياة والموت، وأي أمور أخرى تحقق السيطرة المطلقة والمنفعة المادية للإنسان، من دون أي رادع أخلاقي ينشأ من مصدر خارج عن الفرد (أو الشركة أو أي ذاتية حداثية). وتفسر طبيعة السيادة هذه عدوانية الحداثة وتدميريتها، إذ إنها لا تعرف حدوداً أو قيوداً.

السياسي (**the political**): يشير هذا المفهوم عند كارل شميت إلى المنطق الذي يحكم العلاقات بين الجماعات السياسية، والذي يقوم على التفريق الواضح بين الصديق والعدو، ولا يخضع لأي اعتبارات ـ قيمية أو غيرها ـ باستثناء التصوّر الذي يدفع جماعة معينة إلى النظر إلى جماعة أخرى على أنها عدو، ما يُبرر حتى التضحية بالنفس في سبيل القضاء عليها من أجل الحفاظ على الجماعة التي ينتمي لها الفرد، وبصرف النظر عن هوياته المختلفة (والتي قد تجعله ـ في الظروف **العادية** ـ أقرب للجماعة «المُعادية» من الجماعة التي يضحي بحياته من أجلها). ولتحقيق ذلك التفريق (أو بالأحرى من خلال توظيفه)، يمكن للحاكم ـ في حالة الاستثناء (the exception) «الشميتي» التي يكرر حلّاق الحديث عنها ـ مخالفة القوانين الوضعية والنظام الدستوري القائم، بل وخلق قوانينه ونظامه الدستوري الخاص، من دون أن يفقد نظامُه شرعيتَه الشعبية/ السياسية/ الوطنية.

الشريعة: قد يشير هذا المصطلح إلى الدين كله (الإسلام أو غيره) أو إلى أحكامه و«قوانينه». في السياق الإسلامي، قد يقيد المصطلح ليشير إما إلى الأحكام التي ذكرها القرآن من حدود وفرائض تمييزاً لها عن الفقه الناتج عن اجتهاد العلماء، وإما إلى المبادئ العامة التي تؤسس للفقه ومقاصده. وفي رأي حلاق، تعد الشريعة نظاماً أخلاقياً بالأساس، يهدف إلى بناء الفرد

الأخلاقي (من خلال ما يطلق عليه تقنيات النفس الأخلاقية) والمجتمع القائم على الأخلاق في جوانبه ومظاهره المختلفة.

الضبط (discipline): استخدم المفكر الفرنسي ميشيل فوكو هذا المصطلح ـ كما في كتابه **الانضباط والعقاب: بداية السجن** (*Discipline and Punish: The Birth of the Prison*) ـ للإشارة إلى كل الوسائل التي تفرض بها الدولة والمجتمع الالتزام والانضباط والرقابة على المواطنين. تتلاقى كل مؤسسات الدولة في المساهمة في هذا الدور بدرجات متفاوتة، بدءاً من المدرسة ومروراً بمكان العمل كالمصنع وانتهاءً بالسجن الذي، وإن كان لا يشمل إيذاءً جسدياً، فإنه يلعب دوراً مهماً في تكوين الفرد المنضبط حسب قواعد الدولة والمجتمع.

العولمة (globalization): يُشير مصطلح العولمة أساساً إلى التغيرات الجذرية التي حدثت في العقود القليلة الماضية وأدت إلى «انكماش» الزمان والمكان نتيجة الثورة التكنولوجية الحديثة وما يستتبع ذلك من تقويض المحلي والإقليمي. يُستخدم المصطلح أيضاً للإشارة إلى عملية انتشار وهيمنة مجموعة علاقات وأفكار وقيم في العالم، أغلبها ذات أصل غربي أو أمريكي (ما يجعل العولمة مرادفة ـ عند البعض ـ للتغريب «westernization»). يركز حلاق على أهمية العامل الاقتصادي والرأسمالية والشركات متعددة الجنسيات.

الفاعلية (agency): تعني الفاعلية ـ بصفة عامة ـ القدرة على الفعل، فيصبح الفاعل (agent) هو القادر على القيام بفعل ما عن إرادة ذاتية.

الكولونيالية (colonialism): تعبر الكولونيالية عن السيطرة التي تمارسها دولة أو مجموعة ما على منطقة جغرافية معينة خارج حدودها، عادة من خلال نقل مجموعة من سكانها للإقامة في تلك المنطقة وإدارتها لحساب الدولة. قد يكون هذا الأمر ـ أي الاستيطان ـ هو ما يميز الكولونيالية عن الإمبريالية (imperialism)، إذ إن الأخيرة هي ممارسة السيطرة بأشكال مختلفة، وليس بالضرورة من خلال الاستيطان على الأرض. يستخدم هذا المصطلح الآن غالباً للإشارة إلى غزو الدول الأوروبية ـ مثل بريطانيا وفرنسا وهولندا وإسبانيا ـ مناطقَ كثيرة خارج أوروبا (وداخلها في بعض الأحيان)،

مع ما نتج عن ذلك من تغييرات اقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية وثقافية وبيئية ضخمة.

النطاق المركزي (**central domain**): هي الفكرة أو مجموعة الأفكار الأساسية التي تنبع منها أو تدور حولها كل الأفكار الأخرى، التي تصبح هنا «هامشية» أو «فرعية». على سبيل المثال، قد يُعد المادي نطاق الحداثة المركزي. يرتبط هذا المصطلح بكارل شميت، وهو يقترب في معناه من مصطلح النموذج كما يستخدمه توماس كون.

النموذج (**paradigm**): قد يشير هذا المفهوم إلى مجموعة الافتراضات والمسلمات والأفكار السائدة في عصرٍ ما (وهذا استخدام توماس كون (Thomas Kuhn) له)، وقد يشير إلى الحالة المثالية أو الشكل النمطي لشيءٍ ما أو فكرة معينة. يتقاطع هذا المفهوم عند حلاق مع مفهوم النطاق المركزي. قد تُعد الرأسمالية ـ على سبيل المثال ـ أحد نماذج الحداثة بهذا المعنى، إذ إنها تمثل المرجعية التي يتم تشكيل كل شيء آخر (مثل الأخلاق) على أساسها.

مسرد الأعلام

أدورنو، ثيودور (**Adorno, Theodore**) (**١٩٠٣ ـ ١٩٦٩**): مفكر ألماني وناقد اجتماعي بارز انتمى إلى مدرسة فرانكفورت وكان من أبرز مُنظّري «النظرية النقدية» (Critical Theory). اشتهر أدورنو بمعالجاته العميقة لموضوعاتٍ بينية تتناولها معارف مختلفة، وبتحليله الثاقب لتطور تراث الحداثة في الغرب منذ عصر كانط، وبنظراته النقدية للمجتمع الغربي الحديث. تعاون أدورنو مع ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) في بعض كتاباته عن الحداثة (مثل كتاب **جدلية الحداثة** *Dialectic of Enlightenment*)، كما كان له اهتمامٌ قوي بالموسيقى. يعتبر الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) أحد أبرز تلاميذ أدورنو.

آنسكومب، جي إي إم (**Anscombe, G. E. M.**) (**١٩١٩ ـ ٢٠٠١**): تعتبر جرترود إليزابيث مارغريت آنسكومب من أبرز فلاسفة الأخلاق في القرن العشرين. وُلدت أنسكومب في أيرلندا ولكنها تخرجت في جامعة أكسفورد في إنكلترا حتى أصبحت أستاذة نفس كرسي الفلسفة الذي شغله أستاذها المفكر البارز لودفيغ فيدغينشتاين (Ludwig Wittgenstein) في جامعة كمبريدج التي بقيت فيها حتى وفاتها. وإضافة إلى إسهاماتها في فلسفة الأخلاق التي انتقدت فيها الفلسفات الأخلاقية الحديثة بما فيها فلسفة كانط، كان لها أيضاً إسهامات أصيلة في قضايا فلسفية أخرى تتعلق بالسببية والهوية والإرادة وخلافه.

إيسخيلوس (**Aeschylus**) (ق. ٥ ق م): يُعد إيسخيلوس اليوناني بشكل عام «أبَ المسرح التراجيدي»، ويعتقد أنه اشترك في معركة سلاميس (Salamis) بين بعض المدن اليونانية والإمبراطورية الفارسية، ثم ألّف مسرحية

مشهورة عن تجربته في تلك الحرب. اعتبره إدوارد سعيد من أوائل المستشرقين، وهو الرأي الذي ينتقده حلّاق، إذ إن اليونان في وقته كانت ـ هي نفسها ـ جزءاً من الشرق.

تيلور، تشارلز (Taylor, Charles) (١٩٣١ ـ): فيلسوف كندي له إسهامات في مجال الفلسفة السياسية والاجتماعية وفلسفة الدين ونقد بعض أفكار وقيم الحداثة والليبرالية.

غينون، رينيه (Guénon, René) (١٨٨٦ ـ ١٩٥١): مفكر ومستشرق فرنسي. درس غينون الإسلام والهندوسية والطاوية، وقرر اعتناق الإسلام والانضمام إلى الطرق الصوفية الشاذلية وأطلق على نفسه عبد الواحد يحيى. يركز حلاق في هذا الكتاب على نقد غينون للحضارة الغربية والأسس التي قامت عليها، متجاوزاً بذلك ـ من ناحية الكم والكيف معاً ـ نقد كثير من المفكرين اللاحقين، بما في ذلك إدوارد سعيد.

دوسل، إنريك (Dussel, Enrique) (١٩٣٤ ـ): مفكر أرجنتيني ـ مكسيكي بارز، وأحد أعلام حركة «فلسفة التحرير» (Philosophy of Liberation). شملت كتاباته موضوعات متنوعة في الفلسفة والتاريخ والدين والسياسة والأخلاق.

سعيد، إدوارد (Said, Edward) (١٩٣٥ ـ ٢٠٠٣): مفكر فلسطيني ـ أمريكي عمل أستاذاً للأدب الإنكليزي بجامعة كولومبيا الأمريكية. ولد سعيد في فلسطين وعاش بعض سني عمره الباكرة في مصر. تخرج في جامعة برنستون الأمريكية وحصل على الدكتوراه من جامعة هارفارد سنة ١٩٦٤. بصدور كتابه **الاستشراق** (الذي يتناوله حلاق هنا بصورة أساسية)، أصبح سعيد واحداً من أشهر وأهم المفكرين في الربع الأخير من القرن العشرين. تشمل كتبه الأخرى **الثقافة والإمبريالية** و**الإنسانوية والنقد الديمقراطي**.

شميت، كارل (Schmitt, Carl) (١٨٨٨ ـ ١٩٨٥): مفكر سياسي وقانوني ألماني محافظ. كان شميت من أشد المعارضين لليبرالية وللديمقراطية النيابية. تحالف شميت مع نظام هتلر النازي مما حرمه من العمل في الأكاديميا الألمانية بعد الحرب، ولكن ظل تأثيره كبيراً كأحد أقطاب الفكر المحافظ في ألمانيا الغربية بعد الحرب. تشابهت الكثير من أفكاره حول دور الدولة وسيادتها ودورها مع أفكار الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز.

شيلر، ماكس (Scheler, Max) (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨): فيلسوف ألماني خلَّف أثراً مهماً، على الرغم من قصر حياته، في مجال الفلسفة الأخلاقية وفلسفة الظواهر (phenomenology)، خاصة بعد مقابلته لفيلسوف الظواهر الأول إيدموند هُسرل (Edmund Husserl) عام ١٩٠١. وإضافة إلى إسهاماته في مجال فلسفة الأخلاق والفكر بصفةٍ عامة: كتب شيلر أيضاً عن فلسفة الدين والمجتمع.

غراي، جون (Gray, John) (١٩٤٨ ـ): مفكر إنكليزي وناقد للفكر الليبرالي، له اهتمامات بالفلسفة السياسية والتحليلية وكتابات تتعلق بتحليل ونقد بعض الظواهر السياسة والاقتصادية المرتبطة بالحداثة والمستمرة في الدولة المعاصرة.

الغزَّالي، أبو حامد (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ/١٠٥٨ ـ ١١١١م): واحد من أهم مفكري الإسلام في عصوره الوسطى وأكثرهم إنتاجاً وأبعدهم تأثيراً. تتلمذ على يد إمام الحرمين الجويني، ودرَّس في المدرسة النظامية في بغداد، واشتبك فكرياً مع الحركات الباطنية والفلسفة اليونانية. اشتهر بكثيرٍ من المؤلفات في كل فروع الإسلاميات، لعل من أبرزها كتاب **إحياء علوم الدين**.

فوكو، ميشيل (Foucault, Michel) (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤): مُفكر فرنسي ذائع الصيت وواسع الأثر في الفكر الغربي الحديث والعلوم الإنسانية والاجتماعية بصفةٍ عامة، وخاصةً فيما يرتبط بالبنيوية (structuralism) وما بعد البُنيوية (post-structuralism). اشتهر بدراساته التي تقوم على تفكيك الأفكار فيما يتعلق بالجنس والجنون والطب والسجون والمعرفة، وإبراز كيف ترتبط الخطابات المرتبطة بهذه الأفكار بالقوة التي تمارسها الدولة والمجتمع على الفرد بهدف تشكيله بصورة معينة.

فيبر، ماكس (Weber, Max) (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠): مفكر وعالم اجتماع ألماني يعتبره البعض أعظم المنظّرين الاجتماعيين في القرن العشرين. كان فيبر غزيز الإنتاج، وكان لكتاباته أعظم الأثر على علوم الاجتماع والاقتصاد والقانون والسياسة والدين، إضافة إلى بعض فروع الفلسفة كالأخلاق ونظرية المعرفة. كما كان لفيبر أعظم الأثر على فكر الحداثة عموماً وتحليل وتشكيل القضايا المتعلقة بأبنيتها الفكرية والعملية.

كان، بول (Kahn, Paul): أستاذ القانون والإنسانيات بجامعة ييل الأمريكية. له العديد من الدراسات القيمة في مجال القانون عامةً والقانون الأمريكي بكل فروعه بصفةٍ خاصة، كما تتناول بعض كتاباته فلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية وحقوق الإنسان.

كانط، إيمانويل (Kant, Immanuel) (١٧٢٨ ـ ١٨٠٤): من أبرز المفكرين والفلاسفة الألمان في العصر الحديث. يعتبره البعض أهم فلاسفة العصر الحديث قاطبةً والمنظِّر الأول للحداثة الغربية. لا يزال تأثير كانط طاغياً في كل مجالات الفلسفة الحديثة، كالميتافيزيقا ونظرية المعرفة وفلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية والدين وخلافه. لا يمكن فهم التنوير والأبنية الفكرية للحداثة من دون الفهم الجيد لأفكار كانط وكيف شكّلت الأساس لما جاء بعدها من آراء اتفقت أو اختلفت معه.

كون، توماس (Kuhn, Thomas) (١٩٢٢ ـ ١٩٩٦): يعتبر البعض الأكاديمي الأمريكي توماس كون أهم فلاسفة العلم في القرن العشرين، ويعتبر كتابه **بُنية الثورات العلمية** (*The Structure of Scientific Revolutions*) من أهم الكتب التي ظهرت في القرن العشرين وأعظمها أثراً. ارتبط اسم كون بفكرة النموذج المعرفي (paradigm)، إذ يمر العلم بمراحل تسيطر على كل مرحلةٍ منها مجموعة من المسلمات والنظريات والأسس (أي نموذج معرفي) التي تحدد طبيعة هذا العلم. يتغير هذا النموذج عندما تناهضه مجموعةٌ جديدة من الأفكار التي تؤسس لنموذج جديد للعلم على أسسٍ ومسلماتٍ جديدة، تماماً كما تغير ثورةٌ ما نظاماً سياسياً وتستبدل نظاماً جديداً به.

ماسينيون، لويس (Massignon, Louis) (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢): مستشرق فرنسي كاثوليكي اهتم بالدراسات الإسلامية وبقضية العلاقة بين الإسلام والمسيحية. اشتُهر في العالَمين العربي والإسلامي بمؤلفه الضخم عن الحسين بن منصور الحلاج.

ماكنتير، ألاستر (MacIntyre, Alasdair): فيلسوف إسكتلندي معاصر، له مساهمات مهمة في الفلسفة السياسية والأخلاقية. درَّس ماكنتير في العديد من الجامعات البريطانية والأمريكية، ورأس الجمعية الفلسفية الأمريكية.

نيتشه، فريدريش (Nietzsche, Friedrich) (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠): فيلسوف

ألماني بارز سعى لإعادة فهم وتشكيل الأخلاق التقليدية والدينية والتركيز على الحياة والقوة والإبداع. تجاوز تأثير نيتشه مجال الفلسفة ليؤثر على أجيال من المشتغلين بالأدب والفن بكل أشكالهما، علاوة على عِلْمَيْ الاجتماع والنفس.

هوبز، توماس (Hobbes, Thomas) (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩): مفكر إنكليزي ذائع الصيت، له تأثيرٌ كبير على مجالات الفلسفة المتعددة، مثل نظرية المعرفة والفلسفة السياسية والدين وبعض فروع العلم كذلك. ارتبط اسمه في الفلسفة السياسية بنظرية «العقد الاجتماعي» التي اختلفت عنده عما عند جون لوك (John Locke) وجان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau)؛ إذ دافع فيها عن السلطة المطلقة لصاحب السيادة لتحقيق أمن واستقرار المجتمع الذي يتعرض لـ«حرب الكل ضد الكل» إذا غاب القانون والسلطة التي تقوم على فرضه.

هيغل (Hegel, G. W. H.) (١٧٧٠ ـ ١٨٣١): من أبرز المفكرين والفلاسفة الألمان في العصر الحديث وأعظمهم أثراً على كثيرٍ من الفلسفات والأفكار التي ظهرت من بعده. وعلى الرغم من ارتباط اسمه بالمثالية الألمانية (German Idealism)، فإن تأثيره قد امتد إلى الفلسفات المادية، وعلى رأسها الماركسية. ولا يزال لأفكار هيغل تأثير كبير على الفلسفة السياسية والاجتماعية، وتُستخدم بعض أفكاره ومصطلحاته بصورةٍ اعتيادية في الكتابات المعاصرة في الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. **كتاب الجرح والتعديل**. حيدر آباد الدكن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٢.

ابن الهمام، كمال الدين. **المسايرة في علم الكلام**. القاهرة: المكتبة المحمودية، [د. ت.].

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. تحقيق علي شيري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨.

أبو المعالي الجويني، عبد الملك بن عبد الله (إمام الحرمين). **غياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق عبد العظيم الديب. القاهرة: [د. ن.]، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

البستي، محمد بن حبان أبو حاتم التميمي. **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**. تحقيق محمود إبراهيم زايد. حلب: دار الوعي، ١٩٧٥.

البكري، أبو عبيد. **جغرافية الأندلس وأوروبا: من كتاب المسالك والممالك**. تحقيق عبد الرحمن علي الحجي. بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٨.

الجابري، محمد عابد. **ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص**. ط٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣.

الجرجاني، علي بن محمد الشريف. **كتاب التعريفات**. تحقيق محمد مرعشلي. بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٧.

الجزائري، عبد القادر. **المواقف الروحية والفيوضات السبوحية**. تحقيق عاصم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤. ٣مج.

حلاق، وائل. **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**. ترجمة عمرو عثمان. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤.

______. **الشريعة: النظرية والممارسة والتحولات**. ترجمة كيان أحمد حازم يحيى. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠١٨.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. **الفقيه والمتفقه**. بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٧٥. ٢مج.

الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الأحكام**. تحقيق محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مطبعة علي صبيح، ١٩٧٠. ٤مج.

عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

______. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

______. **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢.

______. **العمل الديني وتجديد العقل**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. حلب: دار الوعي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م. ٥مج.

الكناني، بدر الدين بن جماعة. **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم**. تحقيق عبد السلام علي. القاهرة: مكتبة ابن عباس، ٢٠٠٥.

نقلي، آسيا سليمان (محرر). **دور الفقهاء والعلماء المسلمين في الشرق الأدنى في الجهاد ضد الصليبيين خلال الحركة الصليبية**. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

دورية

الفجاري، مختار. «مفهوم الخطاب بين مرجعه الأصلي الغربي وتأصيله في اللغة العربية.» **مجلة جامعة طيبة**: السنة ٢، العدد ٣، ٢٠١٣.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abernethy, David B. *The Dynamics of Global Dominance: European Overseas Empires, 1415-1980*. New Haven, CT: Yale University Press, 2000.

Adorno, Theodor W. *History and Freedom*. Edited by Rolf Tiedemann. Malden, MA: Polity, 2006.

Agamben, Giorgio. *The Signature of All Things*. New York: Zone, 2009.

________. *State of Exception*. Translated by Kevin Attell. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005.

Ahmed, Siraj. *The Stillbirth of Capital: Enlightenment Writing and Colonial India*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2012.

Allen, Amy. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2016.

Anidjar, Gil. *Blood: A Critique of Christianity*. New York: Columbia University Press, 2014.

Anievas, Alexander and Kerem Nişancioğlu. *How the West Came to Rule: The Geopolitical Origins of Capitalism*. London: Verso, 2015.

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harcourt, 1976.

Aspromourgos, Tony. *On the Origins of Classical Economics: Distribution and Value from William Petty to Adam Smith*. London: Routledge, 1996.

Al'Attar, Farid Al-Din. *The Conference of the Birds*. Translated by Afkham Darbandi and Dick Davis. London: Penguin, 1984.

Austin, J. L. *Philosophical Papers*. Edited by J. O. Urmson and G. J. Warnock. 3rd ed. Oxford: Clarendon, 1979.

_______. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon, 1962.

Bakan, Joel. *The Corporation: The Pathological Pursuit of Profit and Power*. New York: Free Press, 2004.

Barbour, Ian G. (ed). *Western Man and Environmental Ethics: Attitudes Toward Nature and Technology*. Reading, MA: Addison-Wesley, 1973.

Barker, Francis [et al.] (eds). *The Politics of Theory*. Colchester: University of Essex Press, 1983.

Barnett, Michael N. (ed). *Israel in Comparative Perspective*. New York: State University of New York Press, 1996.

Bayoumi, Moustafa and Andrew Rubin (eds). *The Edward Said Reader*. New York: Vintage, 2000.

Beckert, Sven and Seth Rockman (eds). *Slavery's Capitalism: A New History of American Economic Development*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

Benjamin, Walter. *Illuminations: Essays and Reflections*. Edited by Hannah Arendt; translated by Harry Zohn. New York: Schocken, 1968.

Berkey, Jonathan Porter. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

Berlin, Isaiah. *Liberty*. Edited by Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Al-Biruni, Muhammad b. Ahmad. *Alberuni's India*. Translated by Edward C. Sachau. New York: Norton, 1971.

Bookchin Murray. *Remaking Society: Pathways to a Green Future*. Boston, MA: South End, 1990.

Bose, Sugata and Kris Manjapra (eds). *Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas*. New York: Palgrave Macmillan, 2010. (Palgrave Macmillan Transnational History)

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999.

Cannon, Garland and Kevin Brine (eds). *Objects of Enquiry: The Life, Contributions, and Influence of Sir William Jones, 1746-1794*. New York: New York University Press, 1995.

Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994.

Chaudhuri, K. N. *Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985.

Christelow, Allan. *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

Çizakça, Murat. *History of Philanthropic Foundations.* Istanbul: Bogazi5i University Press, 2000.

Clifford, James. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Cohn, Bernard. *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Cook, Deborah (ed). *Theodor Adorno: Key Concepts.* Stocksfield: Acumen, 2008.

Craig, Edward (ed). *Routledge Encyclopedia of Philosophy.* London: Routledge, 1998.

Cronon, William. *Introduction to Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature.* New York: Norton, 1996.

Dabashi, Hamid. *Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror.* New Brunswick, NJ: Transaction, 2009.

Dalmia, Vasudha and H. von. Stietencron (eds). *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity.* New Delhi: Sage, 1995.

Dawson, Christopher. *The Making of Europe: An Introduction to the History of European Unity.* New York: Meridian, 1956.

DiMento, Joseph F. C. and Pamela Doughman (eds). *Climate Change: What It Means for Us, Our Children, and Our Grandchildren.* Cambridge, MA: MIT Press, 2007.

Donaldson, Thomas. *Corporations and Morality.* New Jersey: Prentice-Hall, 1982.

Dreyer, Edward L. *Zheng He: China and the Oceans in the Early Ming Dynasty, 1405-1433.* New York: Library of World Biography, 2007.

Dries, Manual (ed). Nietzsche *on Time and History.* Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

Driessen, Henk (ed). *The Politics of Ethnographic Reading and Writing: Confrontations of Western and Indigenous Views.* Saarbrücken: Breitenbach, 1993.

Dupuy, Jean-Pierre. *The Mark of the Sacred.* Translated by M. B. DeBevoise. Stanford, CA: Stanford University Press, 2013.

Duara, Pransenjit. *The Crisis of Global Modernity.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015.

Ellul, Jacques. *The Technological Society.* Translated by John Wilkinson. New York: Vintage, 1964

Emon, Anver. *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law.* Oxford: Oxford University Press, 2012.

Ephrat, Daphna. *Learned Society in a Period of Transition: The Sunni Ulama of Eleventh-Century Baghdad.* Albany, NY: State University of New York Press, 2000.

Esmeir, Samera. *Juridical Humanity: A Colonial History.* Stanford, CA: Stanford University Press, 2012.

Eyal, Gil. *The Disenchantment of the Orient: Expertise in Arab Affairs and the Israeli State.* Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.

Ferguson, Charles H. *Predator Nation: Corporate Criminals, Political Corruption, and the Hijacking of America.* New York: Crown, 2012.

Ferro, Marc. *Colonization: A Global History.* London: Routledge, 1997.

Finkelstein, Norman G. *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering.* London: Verso, 2003.

Forster, Michael N. *After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition.* Oxford: Oxford University Press, 2010.

Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge and Discourse on Language.* Translated from the French by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1972.

________. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage, 1995.

________. *Ethics: Subjectivity, and Truth.* Edited by Paul Rabinow. New York: New Press, 1994.

________. *History of Sexuality.* Translated by Robert Hurley. New York: Pantheon, 1978.

________. *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences.* Translated by R. D. Lang. (New York: Pantheon, 1970.

________. *Power.* Edited by James D. Faubion; translated by Robert Hurley [et al.]. New York: New Press, 1994. (Essential Works of Foucault, 1954-1984; vol. 3)

_______. *On the Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979-80*. Translated by Graham Burchell. New York: Picador, 2012.

Franklin, Michael J. *Orientalist Jones: Sir William Jones, Poet, Lawyer, and Linguist, 1746-1794*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Fringes, Manfred S. *The Mind of Max Scheler*. Milwaukee: Marquette University Press, 2001.

Gardiner, Stephen M. *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Geffré, Claude and Pierre Jossua (eds). *The Debate on Modernity*. London: SCM Press, 1992.

Gerber, Haim. *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.

Gershoni, Israel, Hakan Erdem and Ursula Woköck (eds). *Histories of the Modern Middle East: New Directions*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 2002.

Geuss, Raymond. *Morality, Culture, and History*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999.

Goody, Jack. *The Theft of History*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006.

Goshgarian, Rachel. The *City in Late Medieval Anatolia: Cross-Cultural Interaction and Urbanism in the Middle East*. London: I. B. Tauris, 2018.

Grant, Edward. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996.

Gray, John. *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London: Routledge, 1995.

Gregor, Mary J. (ed). *Immanuel Kant: Practical Philosophy*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996.

Grice-Hutchinson, Marjorie. *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*. Oxford: Clarendon, 1952.

Griffith-Jones, R. and Mark Hill (eds). *Magna Carta, Religion and the Rule of Law*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2014.

Grote, Rainer and Tilmann J. Röder (eds). *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Grove, Richard H. *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*. New York: Cambridge University Press, 1995.

Guénon, René. *The Crisis of the Modern World.* London: Luzac, 1962.

_______. *East and West*. Translated by Martin Lings. Ghent, NY: Sophia Perennis, 2001.

_______. *Reign of Quantity and the Sign of the Times*. Translated by Lord Northbourne. Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 1995.

Guha, Ranajit. *Dominance Without Hegemony*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

Guldi, Jo and David Armitage. *The History Manifesto*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2014.

Gutting, Gary (ed). *Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999.

Guyer, Paul. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000.

_______ (ed). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992.

Haddad, Yvonne Y. and Barbara F. Stowasser (eds).. *Islamic Law and the Challenges of Modernity*. Walnut Creek, CA: Altamira, 2004.

Hallaq, Wael B. *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001.

_______. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997.

_______. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.

_______. *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009.

_______. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005.

_______. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009.

Harari, Josué V. (ed). *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. Ithaca, CA: Cornell University Press, 1979.

Harding, Sandra (ed). *The Postcolonial Science and Technology Studies Reader*. Durham: Duke University Press, 2011.

Harper, Charles L. *Environment and Society: Human Perspectives on Environmental Issues*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1996.

Hayes, Carlton J. H. *The Historical Evolution of Modern Nationalism*. New York: Russell and Russell, 1968.

Hayes, Peter and John K. Roth (eds). *The Oxford Handbook of Holocaust Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Heidegger, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Translated by William Lovitt. New York: Garland, 1977.

History and Philosophy of Science and Technology, Encyclopedia of Life Support Systems. Edited by UNESCO-EOLS Joint Committee. Oxford: EOLSS, 2011.

Hobson, John M. *The Eastern Origins of Western Civilization*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004.

Hodgson, Marshall. *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*. Edited by Edmund Burke, III. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993.

Holleman, J. F. (ed). *Van Vollenhoven on Indonesian Adat Law: Selections from Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

Hooker, M. B. *Adat Laws in Modern Malaya: Land Tenure, Traditional Government, and Religion*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1972.

________. *A Concise Legal History of South-East Asia*. Oxford: Clarendon, 1978.

________. *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws*. Oxford: Clarendon, 1975

Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Edited by G. Schmid Noerr; translated by E. Jophcott. Stanford, CA: Stanford University Press, 1987.

Horton, John and Susan Mendus (eds). *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge, UK: Polity, 1994.

Hudson, W. D. (ed). *The Is-Ought Question*. New York: St. Martin's, 1969.

Ibn Battuta, Abu 'Abd Allah Muhammad. *Travels of Ibn Battuta*. Translated by H. A. R. Gibb. New Delhi: Oxford University Press, 1929.

Ibn Fadlan, Ahmad Ibn al-'Abbas. *Ibn Fadlan's Journey to Russia: A Tenth-Century Traveler from Baghdad to the Volga River*. Translated by Richard N. Frye. Princeton, NJ: Markus Wiener, 2005.

Ibn Jubayr, Muhammad b. Ahmad. *The Travels of Ibn Jubayr*. Translated by William Wright. Leiden: Brill, 1907.

Iskandar, Adel and Hakem Rustom (eds). *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation*. Berkeley, CA: University of California Press, 2010.

Jacob, Margaret C. *Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*. Lafayette: Cornerstone, 2006.

Jong, Frederick de (ed). *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East: Collected Studies*. Istanbul: ISIS Press, 2000.

Kahn, Paul W. *Out of Eden: Adam and Eve and the Problem of Evil*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Kalmar, Ivan. *Early Orientalism: Imagined Islam and the Notion of Sublime Power*. London: Routledge, 2012.

Kant, I. *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Translated by H. J. Paton. London: Routledge, 2005.

Karawan, Ibrahim A., Wayne McCormack, and Stephen Reynolds (eds).. *Values and Violence: Intangible Aspects of Terrorism*. New York: Springer, 2008.

Katznelson, Ira and Gareth Stedman Jones (eds). *Religion and the Political Imagination*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010.

Khadduri, Majid and Herbert J. Liebesny (eds). *Law in the Middle East*. Washington, DC: Middle East Institute, 1955.

Khalidi, Walid. *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*. Washington, DC: Institute for Palestine Studies, 1992.

Khalilieh, Hassan. *Islamic Maritime Law: An Introduction*. Leiden: Brill, 1998.

Khare, R.S. (ed). *Perspectives on Islamic Law, Justice, and Society*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1999.

Korten, David C. *When Corporations Rule the World*. West Hartford: Berrett-Koehler Publishers, 1995.

Kuhn, Thomas S. *Structure of Scientific Revolution*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1962.

Kwitny, Jonathan. *Endless Enemies: The Making of an Unfriendly World*. New York: Congdon and Weed, 1984.

Langbehn, Volker and Mohammad Salama (eds). *German Orientalism: Race, the Holocaust, and Postwar Germany*. New York: Columbia University Press, 2011.

Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988.

Larmore, Charles. *The Autonomy of Morality.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008.

Lasch, Christopher. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations.* New York: Norton, 1978.

Lee, Benjamin. *Talking Heads: Language, Metalanguage, and the Semiotics* of *Subjectivity.* Durham: Duke University Press, 1997.

Leiss, William. *The Domination of Nature.* New York: George Braziller, 1972.

Levathes, Louise. *When China Ruled the Seas: The Treasure Fleet of the Dragon Throne, 1405-1433.* New York: Simon and Schuster, 1994.

Lewis, Bernard. *Islam and the West.* New York: Oxford University Press, 1993.

Lowe, Lisa. *The Intimacies of Four Continents.* Durham: Duke University Press, 2015.

Löwith, Karl. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1949.

Loompa, Ania. *Colonialism/Postcolonialism.* London: Routledge, 1998.

Losurdo, Domenico. *Liberalism: A Counter-History.* Translated by Gregory Elliott. London: Verso, 2011.

Lyons, Jonathan. *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization.* New York: Bloomsbury, 2009.

Macaulay, Thomas. *Selected Writings.* Edited by John Clive and Thomas Pinney. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1972.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory.* 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

_______. *A Short History of Ethics.* London: Routledge, 1998.

_______. *Whose Justice? Which Rationality?.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

Makdisi, George. *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Maldonado-Torres, Nelson. *Against War: Views from the Underside of Modernity.* Durham: Duke University Press, 2008.

Masalha, Nur. *Expulsion of the Palestinians: The Concept of "Transfer" in Zionist Political Thought, 1882-1948.* Washington, DC: Institute for Palestine Studies, 1992.

________. *The Palestine Nakba: Decolonizing History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory*. London: Zed, 2012.

Massad, Joseph A. *Islam in Liberalism*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2015.

Mearsheimer, John J. and Stephen M. Walt. *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*. Toronto: Viking Canada, 2007.

Menski, Werner. *Hindu Law: Beyond Tradition and Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Mignolo, Walter. *The Darker Side of Western Modernity*. Durham: Duke University Press, 2011.

Mill, John Stuart. *On Liberty*. Edited by David Bromwich and George Kateb. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.

Miner, Robert C. *Vico: Genealogist of Modernity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.

Mitchell, Basil. *Morality: Religious and Secular*. Oxford: Clarendon, 1980.

Mitchell, Timothy (ed). *Question of Modernity*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2000.

Mommsen, W. J. and J. A. De Moor (eds). *European Expansion and Law: The Encounter of European and Indigenous Law in the 19th-and 20th-Century Africa and Asia*. Oxford: Berg, 1992.

Mooney, James M. *Historical Sketch of the Cherokee*. Chicago, IL: Aldine Transaction, 1900.

Morrison, Robert G. *Islam and Science: The Intellectual Career of Nīẓām al-Din al-Nisaburi*. London: Routledge, 2007.

Murdoch, Iris. *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Random House, 2003.

Muthu, Sankar. *Enlightenment Against Empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

Nandy, Ashis (ed). *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*. Delhi: Oxford University Press, 1988.

Nietzsche, Friedrich. *Untimely Meditations*. Translated by R. J. Hollingdale. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997.

Nussbaum, Martha. *Not For Profit: Why Democracies Need the Humanities*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.

Oldmeadow, Harry. *Journeys East: Twentieth-Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions*. Bloomington, IN: World Wisdom, 2004.

_______ (ed). *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*. Bloomingdale: World Wisdom, 2005.

Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on Restructuring the Social Sciences. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996.

Pappe, Ilan. *The Ethnic Cleansing of Palestine*. London: Oneworld, 2006.

_______. *The Idea of Israel: A History of Power and Knowledge*. London: Verso, 2014.

Peltonen, Markku (ed). *Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996.

Power, Samantha. *"A Problem From Hell": America and the Age of Genocide*. New York: Basic, 2002.

Prakash, Gyan. *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Pressler, Charles and Fabio B. Dasilva. *Sociology and Interpretation: From Weber to Habermas*. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.

Rana, Aziz. *The Two Faces of American Freedom*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.

Rapp, Claudia and H. A. Drake (eds). *The City in the Classical and Post-Classical World: Changing Contexts of Power and Identity*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2014.

Readings, Bill. *The University in Ruins*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Robertson, Linsday G. *Conquest by Law: How the Discovery of America Dispossessed Indigenous Peoples of their Lands*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Rooth, Graha. *Prophet for a Dark Age: A Companion to the Works of René Guénon*. Brighton: Sussex Academic Press, 2008.

Rose, Deborah Bird. *Hidden Histories: Black Stories from Victoria River Downs, Humbert River and Wave Hill Stations*. Canberra: Aboriginal Studies Press, 1991.

El-Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015.

Ryan, Alan (ed). *The Idea of Freedom: Essays in Honor of Isaiah Berlin*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Safi, Omid. *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006.

Said, Edward. *Beginnings: Intention and Method*. New York: Columbia University Press, 1975.

________. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage, 1993.

________. *Humanism and Democratic Criticism*. Edited by Akeel Bilgrami. New York: Columbia University Press, 2004.

________. *Orientalism*. New York: Vintage, 2003.

________. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

Saliba, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, MA: MIT Press, 2007.

Sardar, Ziauddin. *Orientalism*. Philadelphia: Open University Press, 1999.

Schacht, Joseph. *Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

Scheler, Max. *Philosophical Perspectives*. Translated by Oscar A. Haac. Boston, MA: Beacon, 1958.

________. *Problems of a Sociology of Knowledge*. Translated by Manfred Frings. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. Translated by George Schwab. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2007.

Sharma, Mukul. *Green and Saffron: Hindu Nationalism and Indian Environmental Politics*. Ranikhet: Permanent Black, 2012.

Shiraishi, Takashi. *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926*. Ithaca, CA: Cornell University Press, 1990.

Shiva, Vandana. *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*. New Delhi: Natraj, 2012.

Singer, Amy. *Charity in Islamic Societies*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008.

Singer, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993.

Sprangens, Thomas A. (Jr). *The Irony of Liberal Reason.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981.

Stark, Werner. *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas.* London: Routledge and Kegan Paul, 1960.

Staude, J. R. *Max Scheler.* New York: Free Press, 1967.

Stern, Philip J. *The Company-State: Corporate Sovereignty and the Early Modern Foundations of the British Empire in India.* Oxford: Oxford University Press, 2011.

Stone, Lucian and Jason Bahbak Mohaghegh (eds). *Manifestos for World Thought.* Lanham, MD: Rawman and Littlefield, 2017.

Lucian Stone and Jason Bahbak Mohaghegh, eds., *Manifestos for World Thought* Lanham, MD: Rawman and Littlefield, 2017

Teeple, Gary. *Globalization and the Decline of Social Reform.* Aurora, Ontario: Garamond, 2000.

Tyan, Emile. *Histoire de l'organisation Judicaire en pays d'Islam.* ème ed. Leiden: Brill, 1960. 2 vols.

________. *Institutions du droit public musulman.* Paris: Recueil Sirey, 1954-1956. 2 Tomes.

Tome I: Le Califat.

Tome II: Sultanat et califat.

Van Creveld, Martin L. *The Rise and Decline of the State.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999.

Van Leeuwen, Richard. *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus.* Leiden: Brill, 1999.

Varisco, Daniel Martin. *Reading Orientalism: Said and the Unsaid.* Seattle: University of Washington Press, 2007.

Veracini, Lorenzo. *Settler Colonialism: A Theoretical Overview.* London: Palgrave Macmillan, 2010.

Walbridge, John. *God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2013.

Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology.* Berkeley, CA: University of California Press, 1978.

Weizman, Eyal. *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation.* London: Verso, 2007.

Wilson, Bradford P. and Peter Schramm (eds). *Separation of Powers and Good Government*. London: Rowman and Littlefield, 1994.

Williams, Robert A. (Jr). *The American Indian in Western Legal Thought: The Discourses of Conquest*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

________. *Like a Loaded Weapon: The Rehnquist Court, Indian Rights, and the Legal History of Racism in America*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2005.

Wokoeck, Ursula. *German Orientalism: The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*. London: Routledge, 2009.

Wood, Leonard. *Islamic Legal Revival: Reception of European Law and Transformations in Islamic Legal Thought in Egypt, 1875-1952*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Yiannopoulos, Athanassios N. (ed). *Civil Law in the Modern World*. Kingsport: Louisianan State University Press, 1965.

Young, Robert J. C. *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge, 1990.

Young, Walter Edward. *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law*. Bonn: Springer, 2017.

Zimmerman, Michael (ed). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998.

Periodicals

Abdel-Malek, Anouar. "Orientalism in Crisis." *Diogenes*: vol. 11, no. 44, 1963.

Abu El-Haj, Nadia. "Edward Said and the Political Present." *American Ethnologist*: vol. 32, no. 4, November 2005.

Adeola, Francis O. "Environmental Injustice and Human Rights Abuse: The States, MNCs, and Repression of Minority Groups in the World System." *Human Ecology Review*: vol. 8, no. 1, 2001.

Ahmad, Aijaz. "Orientalism and After: Ambivalence and Cosmopolitan Location in the Work of Edward Said." *Economic and Political Weekly*: 25 July 1992.

Amit, Hagai. "The Dead Sea Is Dying Fa.st: Is It Too Late to Save It, or Was It Always a Lost Cause?." *Haaretz*: 7/10/2016

Anidjar, Gil. "Secularism." *Critical Inquiry:* vol. 33, no. 1, Autumn 2006.

Anker, Elisabeth. "The Liberalism of Horror." *Social Research*: vol. 81, no. 4, Winter 2014.

Anscombe, G. E. M. "Modern Moral Philosophy." *Philosophy*: vol. 33, no. 124, 1958.

Apter, Emily. "Saidian Humanism." *Boundary 2*: vol. 31, no. 2, 2004.

Asad, Talal. "Reflections on Violence, Law, and Humanitarianism." *Critical Inquiry*: vol. 41, Winter 2015.

_______. "Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today." *Critical Inquiry*: vol. 42, Autumn 2015.

Babiak, Paul, Craig S. Neumann and Robert D. Hare. "Corporate Psychopathy: Talking the Walk." *Behavioral Sciences and the Law*: vol. 28, 2010.

Bandura Albert. "Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities." *Personality and Social Psychology Review*: vol. 3, no. 3, 1999.

Barad, Karen. "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter." *Journal of Women in Culture and Society*: vol. 28, no. 3, 2003.

Bardsley, Karen. "Mother Nature and the Mother of All Virtues: On the Rationality of Feeling Gratitude toward Nature." *Environmental Ethics*: vol. 35, no. 1, Spring 2013.

Becker, Markus. "Israel's War Business." *Der Spiegel*: 7/8/2014.

Bilgrami, Akeel. "Occidentalism, the Very Idea: An Essay on Enlightenment and Enchantment." *Critical Inquiry:* vol. 32, Spring 2006.

Bisharat, George. "Violence's Law: Israel's Campaign to Transform International Norms." *Journal of Palestine Studies*: vol. 42, no. 3, Spring 2013.

Boddy, Clive R. P., Richard Ladyshewsky and Peter Galvin. "The Influence of Corporate Psychopaths on Corporate Social Responsibility and Organizational Commitment to Employees." *Journal of Business Ethics*: vol. 97, no. 1, November 2010.

_______, _______ and _______. "Leaders without Ethics in Global Business: Corporate Psychopaths," *Journal of Public Affairs:* vol. 10, no. 3, August 2010.

Brown, Nathan J. "A Discussion of Wael Hallaq's *Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*." *Perspectives on Politics*: vol. 12, no. 2, June 2014.

Buck-Morss, Susan. "Hegel and Haiti." *Critical Inquiry*: vol. 26, no. 4, Summer 2000.

Card, Claudia. "Environmental Atrocities and Non-Sentient Life." *Ethics and the Environment:* vol. 9, no. 1, Spring 2004.

Chakrabarty, Dipesh. "The Climate of History: Four Theses." *Critical Inquiry*: vol. 35, no. 2, 2009.

_______. "The Politics and Possibility of Historical Knowledge: Continuing the Conversation." *Postcolonial Studies:* vol. 14, no. 2, 2011.

Cohen, Gili. "Overtaking China and Italy: Israel Ranks as the World's Sixth Largest Arms Exporter in 2012." *Haaretz*: 25/6/2013.

Collins, Randall. "An Asian Route to Capitalism: Religious Economy and the Origins of Self-Transforming Growth in Japan." *American Sociological Review*: vol. 62, no. 6, 1997.

Dallmayr, Fred. "The Underside of Modernity: Adorno, Heidegger, and Dussel." *Constellations*: vol. 11, no. 1, 2004

Dussel, Enrique. "Anti-Cartesian Meditations: On the Origin of the Philosophical Anti-Discourse of Modernity." *Journal for Culture and Religious Theory*: vol. 13, no. 1, Winter 2014.

_______. "Eurocentrism and Modernity." *Boundary 2*: vol. 20, no. 3, Autumn 1993.

_______. "Europe, Modernity and Eurocentrism." *Nepantla*: vol. 1, no. 3, 2000.

Epstein, Richard A. "Why the Modern Administrative State Is Inconsistent with the Rule of Law." *NYU Journal of Law and Liberty*: vol. 3, 2008.

Eyal, Gil. "Dangerous Liaisons between Military Intelligence and Middle Eastern Studies in Israel." *Theory and Society*: vol. 31, no. 5, October 2002.

Gare, Arran E. "MacIntyre, Narratives, and Environmental Ethics." *Environmental Ethics*: vol. 20, no. 1, Spring 1998.

Giroux, Henry A. "Public Intellectuals against the Neoliberal University." *Truthout*: 29 October 2013.

Goldberg, Amos [et al.ï. "Israel Charny's Attack on the Journal of Genocide Research and Its Authors: A Response." *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*: vol. 10, no. 2, 2016.

Goldman, Alan. "Personality Disorders in Leaders: Implications of the DSM IV-TR in Assessing Dysfunctional Organizations." *Journal of Managerial Psychology*: vol. 21, no. 5, 2006.

Gray, John N. "On Negative and Positive Liberty." *Political Studies*: vol. 28, no. 4, 1980.

Grosfoguel, Ramón. "The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long Sixteenth Century." *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*: vol. 11, no. 1, Fall 2013.

Hallaq, Wael B. "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation." *Islamic Law and Society*: vol. 8, no. 1, 2001.

_______. "Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'an and the Genesis of Shari'a." *Islamic Law and Society:* vol. 16, no. 3, November 2009.

_______. "In Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse." *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*: vol. 2, no. 1, Fall-Winter 2002-2003.

_______. "On Orientalism, Self-Consciousness and History." *Islamic Law and Society*: vol. 18, nos. 3-4, 2011.

_______. "Qur'anic Constitutionalism and Moral Governmentality: Further Notes on the Founding Principles of Islamic Society and Polity." *Comparative Islamic Studies*: vol. 8, nos. 1-2, 2012.

_______. "Was the Gate of Ijtihad Closed?." *International Journal of Middle East Studies*: vol. 16, no. 1, March 1984.

Hanafi, Sari. "Explaining Sapcio-cide in the Palestinian Territory: Colonization, Separation, and State of Exception." *Current Sociology:* vol. 61, no. 2, 2013.

Haritaworn, Jinthana. "Decolonizing the Non/Human." *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*,vol. 21, nos. 2-3, June 2015.

Harrison, Mark. "Science and the British Empire." *Isis*: vol. 96, no. 1, 2005.

Harvey, David. "University, Inc." *Atlantic Monthly*: vol. 282, no. 4, October 1998.

Heath, Joseph. "Business Ethics and Moral Motivation: A Criminological Perspective." *Journal of Business Ethics*: vol. 83, no. 4, December 2008.

History and Theory: vol. 44, no. 3, October 2005.

Iqtidar, Humeira. "Redefining "Tradition" in Political Thought." *European Journal of Political Theory*: vol. 15, no. 4, 2016.

Jabotinsky, Vladimir "The Iron Wall: We and the Arabs." *Rassvyet*: no. 4, November 1923.

Jackson, Zakiyyah Iman. "Outer Worlds: The Persistence of Race in Movement "Beyond the Human"." *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*: vol. 21, nos. 2-3, June 2015.

Jenkins, Scott."Nietzsche's Use of Monumental History," *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 45, no. 2 Summer 2014.

Jennings, Ronald C. "Kadi, Court and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri: The Kadi and the Legal System." *Studia Islamica*: vol. 48, 1978.

________. "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri." *Studia Islamica*: vol. 50, 1979.

Joseph, Betty. "Dredging Orientalism." *Eighteenth-Century Life*: vol. 38, no. 2, Spring 2014.

Joyce, Patrick. "The Return of History: Postmodernism and the Politics of Academic History in Britain." *Past and Present:* no. 158, February 1998.

Karatani, Kojin. "Uses of Aesthetics: After Orientalism." *Boundary 2*: vol. 25, no. 2, Summer 1998.

Khalilieh, Hassan. "Legal Aspects from a Cairo Geniza Responsum on the Islamic Law of the Sea: Practice and Theory." *Jewish Quarterly Review:* vol. 96, no. 2, Spring 2006.

Kugle, Scott A. "Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South India." *Modern Asian Studies*: vol. 35, no. 2, 2001.

Kuran, Timur. "Why the Islamic Middle East Did Not Generate an Indigenous Corporate Law." University of Southern California Law School: Law and Economics, Working Paper Series: vol. 16, 2004.

Lawson, Gary. "Rise and Rise of the Administrative State." *Harvard Law Review*: vol. 107, no. 6, April 1994.

Lev, Daniel. "Colonial Law and the Genesis of the Indonesian State." *Indonesia*: vol. 40, October 1985.

Magill, M. Elizabeth. "Beyond Powers and Branches in Separation of Powers Law." *University of Pennsylvania Law Review*: vol. 150, no. 2, December 2001.

________. "The Real Separation in Separation of Powers Law." *Virginia Law Review*: vol. 86, September 2000.

Marchand, Suzanne. "German Orientalism and the Decline of the West." *Proceedings of the American Philosophical Society*: vol. 145, no. 4, December 2001.

Massad, Joseph. "Orientalism as Occidentalism." *History of the Present*: vol. 5, no. 1, Spring 2015.

Mbembe, Achille. "Necropolitics." Translated by Libby Meintjes. *Public Culture*: vol. 15, no. 1, 2003.

McArthur, Shirl. "A Conservative Estimate of Total U.S. Direct Aid to Israel: Almost $138 Billion." *Washington Report*: October 2015.

McCune, Timothy J. "The Solidarity of Life: Max Scheler on Harmony of Life with Nature." *Ethics and the Environment*: vol. 19, no. 1, Spring 2014.

Mearsheimer, John J. and Stephen M. Walt. "The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy." *Middle East Policy*: vol. 13, no. 3, Fall 2006.

Milchman, Alan and Alan Rosenberg. "Review Essay: Michel Foucault, On the Government of the Living." *Review of Politics*: vol. 77, 2015.

Mishra, Panjak. "Bland Fanatics." *London Review of Books*: vol. 37, no. 23, December 2015.

Mitchell, W. J. T. "Secular Divination: Edward Said's Humanism." *Critical Inquiry*: vol. 31, no. 2, Winter 2005.

Morris, Benny. "For the Record." *Guardian*: 13/1/2004.

Moses, A. Dirk. "Empire, Resistance, and Security: International Law and the Transformative Occupation of Palestine." *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*: vol. 8, no. 2, Summer 2017.

Muchmore, Lynn. "A Note on Thomas Mun's "England's Treasure by Foreign Trade"." *Economic History Review*: vol. 23, no. 3, 1970.

Mufti, Aamir R. "Critical Secularism: A Reintroduction for Perilous Times." *Boundary 2*: vol. 31, no. 2, 2004.

________. "Global Comparativism." *Critical Inquiry*: vol. 31, no. 2, 2005.

________. "Orientalism and the Institution of World Literature." *Critical Inquiry:* vol. 36, no. 3, 2010.

Nasser, Riad and Irene Nasser. "Textbooks as a Vehicle for Segregation and Domination: State Efforts to Shape Palestinian Israelis' Identities as Citizens." *Journal of Curriculum Studies*: vol. 40, no. 5, 2008.

Norlock, Kathryn. "The Atrocity Paradigm Applied to Environmental Evils." *Ethics and the Environment:* vol. 9, no. 1, Spring 2004.

Nugent, David. "Knowledge and Empire: The Social Sciences and the United States Imperial Expansion." *Identities: Global Studies in Culture and Power*: vol. 17, no. 1, 2010.

Onimode, Bade. "Imperialism and Multinational Corporations: A Case Study of Nigeria." *Journal of Black Studies:* vol. 9, no. 2, 1978.

Osborne, Michael A. "Science and the French Empire." *Isis*: vol. 96, no. 1, 2005.

Powers, David. "Orientalism, Colonialism and Legal History: The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India." *Comparative Studies in Society and History:* vol. 31, no. 3, July 1989.

Rose, Nikolas and Peter Miller. "Political Power Beyond the State: Problematic of Government." *British Journal of Sociology*: vol. 43, no. 2, 1992.

Said, Edward. "Orientalism Reconsidered." *Cultural Critique*: vol. 1, Autumn 1985.

________. "Presidential Address 1999: Humanism and Heroism." *Publications of the Modern Language Association of America*: vol. 115, no. 3, May 2000.

Schmitt, Carl. "The Age of Neutralizations and Depoliticizations." *Telos*: vol. 96, Summer 1993.

Schmidt, Jan C. "Defending Hans Jonas' Environmental Ethics: On the Relation between Philosophy of Nature and Ethics." *Environmental Ethics:* vol. 35, no. 4, December 2013.

Schrader, David. "Living Together in an Ecological Community." *Journal of Philosophy*: vol. 7, no. 18, Fall 2012.

Seth, Sanjay. ""Once Was Blind but Now Can See": Modernity and the Social Sciences." *International Political Sociology*: vol. 7, no. 2, June 2013.

Shani, Ayelett. ""Israel Would Be Embarrassed If It Were Known It's Selling Arms to These Countries"." *Haaretz*: 7/8/2015.

Shipler, David K. "Most West Bank Arabs Blaming U.S. for Impasse." *New York Times:* 14/4/1983.

Stevens, Gregory W., Jacqueline K. Deuling, and Achilles A. Armenakis. "Successful Psychopaths: Are They Unethical Decision-Makers and Why?." *Journal of Business Ethics*: vol. 105, no. 2, January 2012.

Stewart, Gordon T. "The Scottish Enlightenment Meets the Tibetan Enlightenment." *Journal of World History*: vol. 22, no. 3, 2011.

Stone, Ferdinand F. "A Primer on Codification." *Tulane Law Review*: vol. 29, 1954-1955.

Strawson, John. "Islamic Law and English Texts." *Law and Critique*: vol. 6, no. 1, 1995.

Tibawi, A. L. "English-Speaking Orientalists." *Islamic Quarterly*: pt. 1, vol. 8, no. 1, 1964, and pt. 2, vol. 8, no. 3, 1964.

Tillier, Mathieu. "Judicial Authority and Qadis' Autonomy Under the Abbasids." *Al-Masaq*: vol. 26, no. 2, 2014.

Tingyang, Zhao. "A Political World Philosophy in Terms of All-Under-Heaven (Tian-xia)." *Diogenes*: vol. 56, no. 5, 2009.

Udofia, O. E. "Imperialism in Africa: A Case of Multinational Corporations." *Journal of Black Studies*: vol. 14, no. 3, March 1994.

Vincent, Andrew. "Liberalism and the Environment." *Environmental Values*: vol. 7, no. 4, November 1998.

Wagar, W. Warren. "The Domination of Nature." *Technology and Culture*: vol. 14, no. 3, July 1973.

Wearne, Bruce C. "Review Essay." *American Sociologist*: vol. 29, no. 3, September 1998.

Webb-Pullman, Julie. "Israeli Medics Collude with the Torture of Palestinians." *Middle East Monitor*: 29 May 2015.

Winstanley, Asa. "The Crisis in Israel's Arms Industry." *Middle East Monitor*: 16 November 2015.

Wolfe, Patrick. "Settler Colonialism and the Elimination of the Native." *Journal of Genocide Research*: vol. 8 no. 4, 2006.

Wynter, Sylvia. "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation: An Argument." *CR: The New Centennial Review*: vol. 3, no. 3, Fall 2003.

Xiang, Shiling. "Theory of "Returning to the Original" and "Recovering Nature" in Chinese Philosophy." *Frontiers of Philosophy in China*: vol. 3, no. 4, December 2008.

Yadid, Judd. "Israel's Iron Lady Unfiltered: 17 Golda Meir Quotes on Her 117th Birthday." *Haaretz*: 3/5/2015.

Yolles, Maurice. "A Social Psychological Basis of Corruption and Sociopathology." *Journal of Organizational Change Management*: vol. 22, no. 6, 2009.

Theses

Farahat, Omar. "Between God and Society: Divine Speech and Norm-Construction in Islamic Theology and Jurisprudence." (PhD Dissertation, Columbia University, 2016).

Studies on the Internet

Boslaugh, Sarah E. "Anthropocentrism." *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/anthropocentrism>.

Centro Interuniversitario per le ricerche sulla Sociologia del Diritto e delle Institutizioni Giuridiche, Working Paper; no. 23, September 2007, <http://www.academia.edu/1307449/The_Nostalgic_Subject_A_Genealogy_of_the_Critique_of_Nostalgia>.

Devi, Sharmila. "Israeli Doctors Accused of Collusion in Torture." *World Report*: vol. 381, 9 March 2013, <http://https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(13)60612-1/fulltext>.

"How Does the U.S. Spend Its Foreign Aid?." Council of Foreign Relations (11 April 2017), <http://www.cfr.org/backgrounder/how-does-us-spend-its-foreign-aid>.

Jewish Virtual Library, <http://www.jewishvirtuallibrary.org/total-u-s-foreign-aid-to-israel-1949-present>.

"World Bank Overview." <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/COUNTRIES/MENAEXT/EXTREDSEADEADSEA/0,,contentMDK:21841536~menuPK:5174651~pagePK:64168445~piPK:64168309~theSitePK:5174617,00.html>.

هذا الكتاب

قصور الاستشراق

منهج في نقد العلم الحداثي

RESTATING ORIENTALISM
A CRITIQUE OF MODERN KNOWLEDGE
WAEL B. HALLAQ

يتضمّن هذا الكتاب مداخلة نقدية لكتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد الذي تعامل مع الاستشراق بوصفه مشروعاً سياسياً، الأمر الذي يُخفي بُعداً بنيوياً أهم وأعمق. ويقدّم دراسة لأصول المعرفة الحديثة ونَسبِها، والغوص في أعماق ما نفهمه وندركه ونشعر به بوصفنا أفراداً حداثيين يعيشون في العالم الإسلامي أو غير الإسلامي. إن فهم هذه الأصول يعني فهم الطريقة التي أصبحنا ننظر فيها إلى العالم بالطريقة التي ننظر بها إليه الآن. إنها تعني أن يفهم كل فرد منّا هويته.

إن كتاب **قصور الاستشراق** هو الفضيحة التي تُعرّينا وتُعرّي من فرض الكولونيالية علينا؛ إذ إنه يُعيد تعريفنا وتعريفه هو. فإذا كنّا أفراداً حداثيين - ونحن كذلك بالفعل - فمن نحن؟ ومن أين حصلنا على هذه الهوية كأفراد حداثيين؟ ما معنى أن نكون حداثيين؟ كيف يؤثّر كوننا حداثيين فينا وفي العالم الذي نسكنه؟ ما هي المسؤوليات التي فقدناها ونسيناها في الوقت الذي كنّا نتحوّل فيه إلى أفراد حداثيين؟ ما الذي ندين به لأنفسنا؟ وما الذي ندين به للعالم؟ وما الذي ندين به للمخلوقات التي تشاركنا هذا العالم؟ وما الذي ندين به لأبنائنا وبناتنا؟ وما الأذى الذي سبّبناه لكل من سبق؟ ولماذا نسعى للدمار؟ ولماذا تتزايد مشاكلنا الصحية والاجتماعية والمالية والبيئية بصورة مضطردة في الوقت الذي أضحت فيه علومنا وتكنولوجيتنا أكثر تقدّماً وتفوّقاً من أي شيء سبقهما في التاريخ الإنساني؟ لماذا يسبّب كل هذا «التقدّم» دماراً وخراباً أكبر لكل شيء تقريباً في العالم؟ كيف وصلنا إلى هذا الوضع؟ وأين نذهب من هنا؟ وكيف نحل هذه المشكلات التي صنعناها، نحن الحداثيين؟

يسعى هذا الكتاب إلى الإجابة عن كل هذه الأسئلة وأكثر منها. إن العيش في العالم اليوم ليس تجربة بريئة على الإطلاق، فلا يوجد بالغ في عالم اليوم بريء، فكل شخص مسؤول، ما يحتّم على أي شخص ذي عقل - سواء أكان متديناً أو غير ذلك - أن يواجه هذه القضايا والمآسي، ويجب على كل شخص أن يواجه نفسه.

الثمن: ١٦ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-181-3



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المكتب الرئيسي - بيروت

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com